

Arthur Eduardo Grupillo Chagas

**Limites e dissonâncias da razão comunicativa**

*Uma crítica a partir do “Problema da Estética”*

Arthur Eduardo Grupillo Chagas

## **Limites e dissonâncias da razão comunicativa**

*Uma crítica a partir do “Problema da Estética”*

Tese apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Virginia de Araújo Figueiredo

BELO HORIZONTE

Universidade Federal de Minas Gerais

2012

100 Chagas, Arthur Eduardo Grupillo  
C4331 Limites e dissonâncias da razão comunicativa [manuscrito] : uma crítica  
2012 a partir do “problema da estética”/ Arthur Eduardo Grupillo Chagas. -2012.

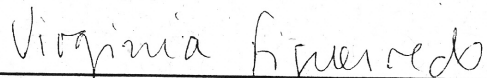
333 f.

Orientadora : Virginia de Araújo Figueiredo.


Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais,  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

.  
1. Habermas, Jurgen, 1929- 2. Heidegger, Martin, 1889-1976. 3. Filosofia -  
Teses. 4. Estética- Teses. I. Figueiredo, Virginia de Araújo. III Universidade  
Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título

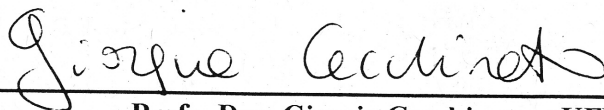
Tese defendida e aprovada, com a nota 100 (cem) pela Banca  
Examinadora constituída pelos Professores:



Profa. Dra. Virginia de Araújo Figueiredo (Orientadora) – UFMG



Prof. Dr. Eduardo Soares Neves Silva – UFMG



Profa. Dra. Giorgia Cecchinato – UFMG



Prof. Dr. Ricardo José Corrêa Barbosa – UERJ



Prof. Dr. Amós Nascimento – Universidade de Washington

Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte, 25 de junho de 2012.

*Para minha família*

*„Grenzsituationen erfahren und Existieren ist dasselbe.“*  
(Karl Jaspers)

*“Há contos de fadas, parábolas e lendas nos quais  
são descritas coisas maravilhosas que não aconteceram  
realmente, e jamais poderiam ter acontecido;  
mas esses contos são verdadeiros, em parte  
porque revelam que a vontade de Deus  
sempre existiu, existe e existirá eternamente.  
Em resumo, revelam a verdade do reino de Deus.”*  
(Tolstói)

## Resumo

A crítica da razão é tão antiga quanto ela mesma, pois a razão não passa disso: a capacidade de pôr as coisas em suspenso, subtrair-lhes a obviedade, exigir-lhes fundamento, como se exige de um proprietário o seu título de propriedade. Em torno da metade do século XX, esta crítica parece ter esgotado as possibilidades de se renovar, o que estimulou pensadores como Jürgen Habermas à formulação de um conceito ampliado ou enriquecido de razão, que teria essencialmente duas vantagens sobre o modelo ultrapassado. A primeira diz respeito à aptidão desta figura renovada da razão para incluir o outro excluído da razão centrada na subjetividade, a saber, a experiência estética. A segunda incide sobre o modo como esta inclusão é realizada a partir de uma incorporação da razão à linguagem, conseqüentemente através de uma lingüistificação da experiência estética. A presente tese propõe-se a investigar como esta estratégia conceitual, embora justificada, esbarra em limites que, a rigor, não deveriam ser imputados à própria racionalidade. A razão comunicativa, portanto, não deveria ser passível de uma crítica autofágica, algo assim como uma dialética negativa. Porém, na medida em que ela precisa levar em consideração o potencial cognitivo destes limites impostos pela linguagem que abre o mundo, ela interioriza pressupostos normativos dissonantes consigo mesma. Uma vez que a experiência com a arte oferece o exemplo mais claro deste potencial, sem deixar de levantar uma pretensão racional específica, ela tem a prerrogativa metodológica de permitir uma crítica à razão comunicativa que não se torna auto-referente, mas que se coloca a partir de um problema: o problema da estética.

Palavras-chave: *Razão comunicativa, Habermas, estética, Heidegger, abertura de mundo*

## **Abstract**

The critique of reason is as old as herself, because reason is just that: the ability to put things on hold, to snatch away from them the obviousness, and to require them to plea, as required of an owner your title. Around the middle of the twentieth century, this criticism seems to have exhausted the possibilities of renewal, what stimulated thinkers such as Jürgen Habermas to formulate a broadened or enriched concept of reason, which would essentially have two advantages over the outdated model. The first one concerns the aptitude of this renewed figure of reason to include the other of the subject-centered reason, namely the aesthetic experience. The second one focuses on how this inclusion is accomplished by an incorporation of reason into language, therefore through a linguistification of aesthetic experience. The present thesis proposes to investigate how this conceptual strategy, although justified, comes up against limits, which, strictly speaking, should not be imputed to rationality itself. Communicative reason should therefore not be susceptible to an autophagic critique, something like a negative dialectics. However, insofar as it must take into account the cognitive potential of these limits imposed by a world-disclosing language, it internalizes dissonant normative assumptions. Since the experience with art offers the clearest example of this potential, while raising a specific rational claim, it has the methodological prerogative to allow a critique of communicative reason which does not become self-referential, but which has been put from a problem: the problem of aesthetics.

Key-words: *Communicative reason, Habermas, aesthetics, Heidegger, world-disclosure*



## **Sumário**

### **Introdução 13**

#### **I. O problema da estética 26**

*A diferenciação entre estética e conhecimento 34*

*A arte entre a verdade e a razão 43*

*A estética do neokantismo 49*

*Crítica da fragmentação e os paradoxos do modernismo 55*

#### **II. Necessidades remanescentes de uma razão comunicativa 59**

*A reconstrução terapêutica da modernidade 61*

*1º perfil filosófico-político: Adorno 77*

*2º perfil filosófico-político: Marcuse 85*

*3º perfil filosófico-político: Benjamin 91*

*O projeto inicial e as necessidades remanescentes 110*

#### **III. Do projeto definitivo à esperada revisão 116**

*Para a reconstrução idealista do materialismo 118*

*Cognitivismo e expressivismo na Teoria da Ação Comunicativa 152*

*Habermas e o problema da estética 179*

*A estética da TAC: perguntas e respostas 199*

*Entre Hegel e Heidegger 217*

#### **IV. Sobre o conceito de abertura (semântica) do mundo 225**

*A arte como acontecimento da verdade em Heidegger 228*

*Intersecções entre mundo e ente intramundano 237*

*O “desafio pós-moderno” 247*

*Validade e verdade: o deflacionamento da diferença entre ação e discurso 263*

*Verdade e validade: dissonâncias e limites 278*

#### **Considerações finais 316**

#### **Bibliografia 320**

## **Agradecimentos**

Já me cobri de folhas caídas, no inverno, e declarei amor a uma árvore. Tive oportunidade de ver a *Pietà*, de Michelangelo, e entendi perfeitamente o poeta alexandrino Giuseppe Ungaretti quando disse uma vez, dessa escultura, em particular: “é a primeira manifestação decisiva de um retorno meu à fé cristã”. Da natureza, através da arte, até à fé, percorri o caminho de uma questão que sempre me incomodou como a mais digna de ser pensada: qual fenômeno suplanta a beleza? Com este trabalho, marco meu próprio retorno, e agradeço a Deus, o criador, e a seu filho Jesus, o Cristo, por tudo que me permitiu ser e fazer. Logo em seguida, marco também o meu retorno à casa paterna, aos valores da justiça e do amor que lá aprendi, e agradeço de todo coração a minha mãe, Maria do Rosário Grupillo Chagas, a meu pai, Astenneildo de Castro Chagas, e a minha irmã, Aline Grupillo, por serem a minha família, o meu grande presente. Ainda recebo com muita alegria a chegada de Sophia Grupillo, e de Benjamin Reis, que compõem, junto com eles, o núcleo imprescindível de minha convivência. Este trabalho não seria sequer pensável sem eles.

Agradeço a minha orientadora, Profa. Dra. Virginia Figueiredo, pela disponibilidade e atenção sempre dedicadas, por suas reflexões iluminadoras e seu entusiasmo no pensar. Sou grato também ao CNPq, pela concessão da bolsa de estudos, e ao DAAD que, em conjunto, permitiram-me passar belos meses entre Göttingen, Kassel e Frankfurt. Ao Prof. Dr. Stephan Majetschak, pela recepção amistosa e pela orientação. Ao Prof. Dr. Martin Seel, pelas importantes discussões, e pelas considerações de uma versão preliminar desta tese. Aos Profs.

Drs. Rodrigo Duarte e Dacier de Barros, e ao Prof. Dr. Ricardo Barbosa, que muito contribuíram para a realização desta pesquisa. À Profa. Dra. Giorgia Cecchinato que, juntamente com o Prof. Ricardo, teve a gentileza de tecer os comentários necessários para sua qualificação.

Este trabalho também não teria sido possível sem grandes amigos. Em particular, tenho uma dívida de gratidão impagável com Flávia Sáfy e com Julian Culp, pela generosidade e pelas lições de vida e amor, que fazem a gente acreditar que existem anjos por aí, querubins e serafins, cuidando da gente. Sou imensamente grato a Fábio Tenório, meu grande amigo, pela parceria na vida e na filosofia, e pela constante presença, ainda que na distância. A Filipe Campello agradeço muitas coisas: a amizade, a acolhida em Frankfurt, as proveitosas discussões musicais, a disponibilidade em remeter material bibliográfico e o estímulo recíproco para vãos filosóficos altos. Ao Evaldo Sampaio, também pela presença na distância, e pelos desafios de uma mente verdadeiramente filosófica.

Expresso minha gratidão a Kátia Araújo (in memoriam), pelo abrigo e pelo convívio no primeiro ano do doutorado, em Belo Horizonte. A Joaquim Márcio de Castro Almeida, meu outro grande amigo, devo não só mais um período de estadia viva e produtiva nessa cidade, mas também muito o que sei da vida. Ele certamente subestima a importância que teve e tem na minha formação. A Domingos Sávy, por sempre abrir incondicionalmente as portas da sua casa a minhas caprichosas visitas. A Soraya Ventura e Artêmis Pereira, pelo apoio. Aos amigos com quem convivi no Rio de Janeiro, Romero Rocha, Helena Pontes, Daniel Kucera. Ao estimado amigo que, pela distância, lamento não poder sempre desfrutar do companheirismo e do bom humor, Ratul Saha.

Durante estes cinco anos, muitas pessoas passaram pela minha vida e contribuíram diretamente, de algum modo, para a realização deste trabalho, e talvez não me lembre de todas que mereceriam constar nestes agradecimentos. Mas gostaria de citar os nomes de Rainer Patriota, Marco Deidda, Pablo Holmes, Xing Yue, Mónica Herrera, Maíra Nassif, Romero Freitas, Alice Lino, Djali Andrade, Hermano Velten, Eduardo Diniz, Roger Lisardo e Franciele Petry. Sou grato também aos que contribuíram indiretamente para a mesma realização, às comunidades brasileiras em Göttingen e em Frankfurt, aos membros da PIBVA, a meus tios e tias, em particular minha querida tia Marília, e às muitas mães por quem, mesmo sem saber, tive o prazer de ser adotado.

Por fim, também gostaria de agradecer à Profa. Susi, da Cultura Alemã de Belo Horizonte, a Andréa Baumgratz, secretária da Pós-graduação em Filosofia da UFMG, a Vilma Carvalho, bibliotecária da Fafich, pela atenção e dedicação, e também aos funcionários da biblioteca do Instituto Goethe do Rio de Janeiro.

A todos estes, e a muitos outros, muito obrigado.

## Introdução

Principalmente quando numa obra se trata de criticar fatos e gentes, disse uma vez Manuel Bonfim, há mais de uma advertência oportuna ao leitor, se tomarmos os motivos exteriores de sua concepção. Vou seguir o exemplo e fazer mais de uma, mas não mais que duas, cada qual relacionada a uma das palavras contidas no título: *limites* e *dissonâncias*. O fato de ser uma crítica e, além disso, direcionada a um certo conceito de razão, e na verdade a partir de determinado problema, espero, estará prontamente aclarado, se for possível justificar a presença e explicar o significado destes dois vocábulos. Na verdade, advirto o leitor de que não há mais de uma advertência.

Ao escrever o prefácio de sua *Dialética Negativa*, certamente destinado à confissão dos paradoxos consistentes da empresa, Adorno acrescentou afinal o desconhecimento mútuo entre seu trabalho e o de Ulrich Sonnemann, simultaneamente elaborado sob o título *Antropologia Negativa*. Isto não servia tanto como um argumento *ad hominem*, mas como a evidência de uma solidariedade, a que se poderia recorrer para vencer uma resistência; mais que isso, um “sintoma de uma necessidade objetiva”, que sempre pode valer como justificativa

para uma obra, ainda que nela se encontrem inconsistências teóricas, pois – este era o cerne do argumento – dificilmente uma época é consistente consigo mesma. Parece-me que a nossa ainda menos que a de Adorno.

Há pouco mais de cinco anos, o presente trabalho germinava desde um projeto que usei intitular “Veracidade ou abertura semântica ao mundo: *sobre os limites da razão comunicativa e sua contribuição ao ‘problema da estética’*”. Alguns meses depois, descobri o interessante livro de Pieter Duvenage, que trazia um título ainda mais objetivo e explícito.<sup>1</sup> Eu seguia apenas intuitivamente os rastros de minhas reflexões, mas, na verdade, encontrava-me era no centro de uma discussão que teve início há pelo menos uma década e meia ou mais<sup>2</sup> e ainda não dá a mínima impressão de ter amainado. Pelo contrário, o *XIX Deutschen Kongress für Philosophie*, ocorrido na cidade de Bonn em setembro de 2002, teve por tema “*Limites e infringência de limites*”, pois, a julgar pelas discussões da última década em congressos mundiais de filosofia, de Paris a Istambul, diziam as palavras de saudação: “limites, restrições e a problemática da infringência de limites cumprem, em nossa época cada vez mais complexa e diante de peculiares desafios internacionais, um papel decisivo.”<sup>3</sup>

De modo paradigmático, há cerca de três anos, Axel Honneth pronunciou em Porto Alegre uma conferência chamada “*The fabric of justice: Limits of proceduralism*”, cedido, ainda inédito, para publicação em tradução brasileira.<sup>4</sup> Se a teoria crítica parecia ter se transformado com a passagem de uma geração à outra, de Adorno a Habermas, tão

---

<sup>1</sup> Duvenage, Pieter. *Habermas and Aesthetics: The Limits of Communicative Reason*. Cambridge: Polity, 2003.

<sup>2</sup> Brubaker, Rogers. *The Limits of Rationality: an essay on the social and moral thought of Max Weber*. London: George Allen & Unwin, 1984; Willams, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985; Dews, Peter. *The Limits of Disenchantment: Essays on Contemporary European Philosophy*. London: Verso, 1995.

<sup>3</sup> Lenk, Hans. “Grußwort zum XIX. Deutschen Kongreß für Philosophie”. In: *Grenzen und Grenzüberschreitungen. XIX. Deutschen Kongreß für Philosophie*. Berlin: Akademie Verlag, 2004, p.20

<sup>4</sup> Honneth, A. *A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo*. Civitas, Porto Alegre, v.9, n.3, set-dez. 2009, p.345-368

rapidamente ela poderia transfigurar-se pela segunda vez. O texto tornava explícito o pensamento que gostaríamos todos de dar forma: “O motivo pelo qual sou cético a tal tipo de procedimentalismo – como uma destas formas de procedimentalismo eu compreenderia a teoria da justiça esboçada por Habermas em *Facticidade e Validade* – resulta do fato de que considero *mais* e diferentes formas de reconhecimento social como necessárias para a autonomia individual do que aquelas que podem ser garantidas pela participação em processos públicos de formação da vontade.”<sup>5</sup> Não pretendemos entrar aqui na abrangente proposta alternativa de uma teoria do reconhecimento; entretanto, também a crítica do procedimentalismo tornou-se relativamente bastante difundida<sup>6</sup>; mais do que isso, o que gostaríamos de reter da discussão é o *tom* dado pelo problema do limite, isto é, a convicção mais ou menos compartilhada, seja na teoria sociológica da modernidade, na teoria da racionalidade, da ação ou do direito, de que os argumentos não justificam o repúdio puro e simples do que se poderia chamar de “ponto de vista formal”. Em primeiro lugar, porque ali onde inexistem necessidades sociais – de interpretação – que vão além dos processos públicos de formação da vontade, surge um papel incomparável para este ponto de vista, em paralelo à idéia reconhecida por Hegel de que “à interioridade da consciência moral cabe uma tarefa específica legítima sempre quando a realidade social se tornou “desprovida de espírito e postura”.<sup>7</sup> O formalismo moral-jurídico não é garantia de uma forma de vida bem-sucedida,

---

<sup>5</sup> Honneth, op cit., p.363-4 (itálico nosso)

<sup>6</sup> Pode-se encontrar um amplo resumo dessas críticas, incluindo as perspectivas substancialistas, contextualistas, feministas, etc., em: Rosenfeld, Michel. “Overcoming Interpretation through Dialogue: A Critique of Habermas’s Proceduralist Conception of Justice”. In: *Just Interpretations: law between ethics and politics*. California: University of California Press, 1998. Em especial a parte V trata dos “*limits of Habermas’s proceduralism and the relationship among law, morals, and politics*”. Estes limites são particularmente importantes para Rosenfeld, pois ele acredita que Habermas “parece ter levado o procedimentalismo *tão longe quanto possível*”. (p.116, itálicos nossos) Ele pode querer dizer, com isso, que Habermas conduz tantos motivos de pensamento contra si mesmo, que é difícil conceber uma crítica a seu projeto filosófico que não passe dos limites.

<sup>7</sup> Hegel *apud* Honneth, op.cit., p.363

porém, a sua ausência é garantia de uma forma de vida mal-sucedida. Em segundo lugar, porque nem toda concepção de formação pública da vontade implica o fim da interpretação de necessidades sociais que transcendem a mera autonomia jurídica do indivíduo, e esta parece ser justamente a vantagem da teoria de Habermas, historicamente situada, em relação, por exemplo, ao procedimentalismo funcionalista de Niklas Luhmann. Poderia também ser o caso que uma pesquisa histórica revelasse o aparecimento fático de estruturas sociais normativas deste tipo. Por fim, para além destes desdobramentos específicos, o problema do limite possui importantes conseqüências metodológicas.

Como o mostra o debate especulativo sobre a razão, de Kant a Hegel, limites não podem simplesmente ser postos de antemão pelo ponto de vista que se autolimita, pois isso seria ao mesmo tempo ultrapassá-los, e não encará-los como limites. O problema exige o enfrentamento caso a caso. A atual tendência de pensar limites tem, portanto, mais do que aquela de há três séculos, implicações para a própria filosofia; indica ao mesmo tempo limites da própria maneira de pensar livre dos desafios do caso particular. Visa, sobretudo, diminuir a distância entre teoria e práxis.

Em Kant, foi a crítica estética que apontou pela primeira vez os limites de um método obcecado em se impor limites *a priori*, e também observou a importância do caso particular.<sup>8</sup> Acreditamos ser possível mostrar algo semelhante em relação a Habermas. Neste filósofo, o problema da estética encontra-se de tal maneira ligado às necessidades interpretativas que vão além do que pode ser deliberado publicamente numa formação discursiva da vontade, que não

---

<sup>8</sup> Assim compreende H-G Gadamer: “A “Crítica do juízo” surgiu dessa intuição. Já não é mais mera crítica do gosto, no sentido de o gosto ser objeto de julgamento crítico por parte dos outros. É crítica da crítica, isto é, indaga a respeito dos direitos de um tal comportamento crítico sobre questões de gosto. Aí não se trata mais de meros princípios empíricos que deveriam legitimar um gosto abrangente e dominante, como a pergunta favorita sobre as causas da diversidade do gosto, por exemplo; trata-se, antes, de um genuíno *a priori*, que deverá justificar como tal e sempre a possibilidade da crítica.” Gadamer, H-G. *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes, 2004, p.83



haveria melhor modo de pensar os seus limites.<sup>9</sup> E, juntamente com eles, também o modo *como é possível elucidar, nesta configuração, porque o problema do limite é tão importante precisamente na crítica de um paradigma filosófico que visa ampliar a razão* para desvencilhá-la dos limites auto-impostos, a partir dos quais, por sua vez, uma redução cognitivo-instrumental da razão dá simultaneamente ocasião para uma crítica imóvel e estagnada. O problema do limite dá o *tom* da discussão em torno de uma concepção de razão que, *a priori*, não se impõe limites, nem se livra absolutamente de limites, mas, quando é o caso, os reconhece. Um pensamento, como veremos, jamais auto-suficiente, mas que depende tanto de interpretações históricas quanto de pesquisas empíricas, a fim de identificar os seus casos-limite, as notas que fogem ao seu tom.

O problema da estética em Habermas, presente desde seus primeiros trabalhos, vem à tona mais claramente numa crítica levada a cabo por seu antigo colaborador Albrecht Wellmer, cujos detalhes não seria o caso de antecipar nestas considerações apenas introdutórias. Novamente, vou apenas indicar porque esta crítica emerge como uma nota dissonante na concepção geral de uma razão ampliada. Como a complementar a problemática do limite, tomo a expressão “dissonância” também a Axel Honneth, que aparece no contexto distinto de uma homenagem a Wellmer intitulada “*Dissonâncias da razão comunicativa: Albrecht Wellmer e a teoria crítica*”.<sup>10</sup> Minha suspeita é de que a escolha desta expressão por parte do homenageador, quase a seu despeito, contém mais significado filosófico do que se faz parecer. Com efeito, como convém a uma “*Laudatio*”, reporta-se sobretudo à trajetória intelectual do

---

<sup>9</sup> Limites, portanto, como veremos ao longo deste trabalho, não apenas do projeto filosófico elaborado por Habermas, mas também do próprio ponto de vista estético, que aponta para além de si mesmo, na direção da interpretação de nossas necessidades mais íntimas.

<sup>10</sup> Honneth, A. “Dissonanzen der kommunikativen Vernunft: Albrecht Wellmer und die Kritische Theorie”. In: *Pathologien der Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.

homenageado, que mais se aproximaria à de grandes compositores, como Beethoven, que à de grandes filósofos, como Hegel. O intuito explícito era mostrar que o caminho percorrido pelo homenageado o desviara cada vez mais de uma síntese acabada e sistemática de seu pensamento, e o teria conduzido, por fim, a uma filosofia ensaística, de estilo constelar, da qual Adorno teria sido um eminente, talvez o maior, representante.

A suspeita dificilmente se confirmará, enquanto tal, com relação àquela homenagem, mas deverá se confirmar, no decorrer deste trabalho, enquanto interpretação e desenvolvimento das críticas (que vão além) de Wellmer ao conceito de uma razão comunicativa. Mais do que isso, este trabalho deve mesmo lançar luz sobre o seu homônimo parcial, pois afirmamos que a expressão musical “dissonância” é aqui explicitamente escolhida e usada em substituição a “dialética negativa”. Isso com o objetivo de, em primeiro lugar, levar em conta a crítica ao fragmento de sistema em Adorno e, principalmente, mostrar que a razão comunicativa, por tentar superar algumas premissas da dita concepção de razão centrada no sujeito, não deveria ser passível de uma crítica autofágica, algo assim como uma dialética negativa, mas apenas se deixa criticar na forma de exposição de limites, impotências, deficiências, incongruências, incompletudes, incompatibilidades, etc.

Com isso, justificamos a presença dos termos *limites* e *dissonâncias*, mas ainda não explicamos inteiramente seu significado, isto é, o que poderia funcionar como limites ou como notas dissonantes da concepção de uma razão comunicativa que, a rigor, não deveria se autolimitar. Apenas sugerimos que o problema da estética poderia oferecer um caminho promissor, o que dá ocasião de resumir o conteúdo deste trabalho, a começar pelo pano de fundo que constitui o ponto de partida da argumentação, para, em seguida, elaborar o fio condutor que leva de seu primeiro ao último capítulo.

Habermas propõe sua concepção de uma razão ampliada, a razão comunicativa, como superação de uma concepção de razão centrada no sujeito, que, por sua vez, teria sido passível de uma redução cognitivo-instrumental. Mais tarde, ele articula esta idéia geral, na obra *O Discurso Filosófico da Modernidade*, insistindo sobre os aspectos lógicos da crítica da razão.<sup>11</sup> Esta crítica possui duas faces: 1) a razão que critica a si mesma incorre numa petição de princípio ou numa contradição performativa<sup>12</sup>; 2) a razão se critica porque acredita que *exclui* do seu âmbito um Outro, que ela não pode acessar enquanto estiver reduzida a uma autocompreensão cognitivo-instrumental, mas somente quando se abre a uma determinada *experiência*, da qual a experiência estética seria o paradigma.<sup>13</sup> A razão comunicativa se apresentaria, simultaneamente, como uma razão capaz de escapar a este dilema, na medida em que não se restringe a questões cognitivo-instrumentais, mas se amplia até incluir o Outro da razão centrada no sujeito, a saber, *a experiência estética convertida em linguagem*. Do nosso lado, partimos da seguinte hipótese: se fosse possível, portanto, identificar problemas típicos, talvez um problema geral, quanto à possibilidade de uma conceituação adequada da experiência estética, então este funcionaria, assim, como um indicador-teste, semelhante aos usados em química, para detectar a presença de uma concepção restrita de razão. É isso que intentamos no primeiro capítulo, que chamamos, não sem ousadia, “O Problema da

---

<sup>11</sup> Cf. Habermas, J. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Surkamp, 1985. (Trad. Luiz Repa e Rodnei Nascimento. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000). Daqui por diante, DFM, seguido das respectivas paginações, do original e da tradução, entre parênteses.

<sup>12</sup> Nisso, Habermas não faz mais do que repetir aquilo que Adorno e Horkheimer dizem de si mesmos: “A aporia com que defrontamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objeto a investigar: a autodestruição do esclarecimento. Não alimentamos dúvida nenhuma – e nisso reside nossa *petitio principii*”. Adorno/Horkheimer. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985, p.13

<sup>13</sup> São constituídos, assim, dois discursos típicos da modernidade, o modelo da cisão e o modelo da exclusão, atribuídos respectivamente a Hegel e a Schelling. No primeiro, uma outra figura da razão e, no segundo, a poesia pública, se candidatam a poder unificador. Cf. DFM (110/128)

Estética”.<sup>14</sup> Seu objetivo não é exaurir nem condensar a problemática estética, sem dúvida inesgotável, numa única pergunta, como se poderia pensar, mas projetar um círculo ao redor do núcleo opaco da experiência estética, sempre que esta se torna objeto e tarefa da filosofia.

De posse desta problemática elaborada, passamos, no segundo capítulo, à construção sucessiva do que caracterizamos como o “projeto inicial” de uma razão comunicativa, conforme começa a se desenhar nos primeiros trabalhos significativos de Habermas, a partir da década de 70. Com isso, apontamos o que acreditamos serem as “necessidades remanescentes” de um projeto deixado parcialmente para trás. Nesta construção, privilegiamos *pari passu* dois traços considerados os mais importantes: 1) o desenvolvimento de uma configuração conceitual alternativa à dialética hegeliana, na qual a crítica da razão havia se recolhido, a partir das relações, não exatamente dialéticas, entre sistema e mundo da vida, sugerindo uma terapêutica da razão que, diante dos desafios de legitimação, esbarra em limites ou, melhor, precisa se mover dentro de certos limites; 2) o diálogo de Habermas com os representantes mais eminentes da teoria crítica, para quem a arte e a experiência estética constituem a contrapartida fundamental de uma crítica da razão.

No terceiro capítulo, dedicamo-nos aos aspectos conceituais centrais do projeto de Habermas, tal como veio a adquirir uma fisionomia madura, na *Teoria da Ação comunicativa*. Este amadurecimento, compreendido como uma culminância, tem o objetivo de prosseguir à reconstrução da teoria à qual dirigimos uma crítica, sem descurar do que seria, antes, uma reformulação natural na evolução de um pensador, e não uma contradição sistemática na configuração de um pensamento. Com efeito, ele começa por um esclarecimento da noção habermasiana de materialismo, entendido como complexidade hermenêutica, em oposição

---

<sup>14</sup> Certamente fazendo alusão, como veremos, à estratégia semelhante de Cassirer na formulação de um elementar “Problema do Conhecimento”, constitutivo da filosofia moderna.

manifesta à “apropriação materialista da lógica hegeliana”. Uma vez esclarecido este ponto, desenvolvemos nossa interpretação do projeto filosófico que constitui o objeto da crítica, o que designamos como sendo o cognitivismo e o expressivismo parcialmente explícitos na obra *Teoria da Ação Comunicativa*. É possível que esta parte do trabalho desperte mais interesse no leitor habituado às discussões em filosofia da linguagem, tais como a semântica veritativa ou a pragmática formal, e menos ao leitor estimulado pela idéia de uma crítica que se desenrola a partir do “problema da estética”. De fato, o capítulo denominado “Do projeto definitivo à esperada revisão” possui, como o título já indica, uma parte concernente ao “projeto definitivo”, que teria o inconveniente de deixar precisamente para trás necessidades remanescentes de cunho estético-semântico. Mas esta “ausência”, fortemente sentida, também nas discussões que “roubam a cena” do presente trabalho, é logo reconhecida e suprida, pois, exatamente neste ponto, entram em jogo as objeções levantadas por Albrecht Wellmer a Habermas, que, por sua vez, aquiesce à crítica e dá ocasião para uma atualização do problema da estética com outros meios. Sobre isso vale a pena ainda algumas considerações, a fim de introduzir o leitor ao quarto e último capítulo.

Inicialmente, este trabalho diz respeito a uma crítica aparentemente pontual a Habermas, ou pelo menos assim por ele tratada.<sup>15</sup> Minha tese é que esta crítica implicava uma dinamização dos pressupostos da pragmática formal a ponto de encontrar premissas do pensamento de Heidegger e do conceito de abertura de mundo, que influencia o pensamento de Habermas a partir da interpretação que lhe imprimiu Apel, em conexão com uma

---

<sup>15</sup> “Entretanto, no seguimento dos trabalhos de A. Wellmer e M. Seel, corrijo a crítica, repetida por Tracy, àqueles encurtamentos de uma estética expressiva que sugere no mínimo a “teoria do agir comunicativo”. Habermas, J. “Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits”. In: *Texte und Kontexte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2.Auf., 1992, p.146 (Trad. Sandra Lippert Vieira. “Excurso: Transcendência do interior, transcendência para este mundo”. In: *Textos e Contextos*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p.136)

lingüística voltada para o conteúdo desenvolvida com o auxílio de Wittgenstein.<sup>16</sup> Do lado daquela dinamização, há o reconhecido motivo adorniano que servia de invólucro à crítica. A pontualidade ganhava assim contornos gigantescos. Num trabalho sobre estética em Habermas, vi-me diante de três dos mais importantes pensadores, e não apenas do século XX: Adorno, Heidegger e Wittgenstein, sem mencionar o pano de fundo que a tradição desempenha na compreensão destes autores, com a exceção controversa do último. Isso exigiu do pesquisador um esforço considerável de delimitação, que não poderia ser temática, mas apenas bibliográfica e de enfoque. Diante da impossibilidade de perpassar a completude ou quase completude da obra desses autores, o trabalho optou por não desprezar pelo menos a fisionomia em que o problema da abertura de mundo é neles retratado. Embora o par Heidegger/Wittgenstein constitua uma relativa unidade a partir da qual se desenrola grande parte do debate com outros críticos de Habermas, como Richard Rorty e Charles Taylor, em virtude de sua argúcia reflexiva e conseqüente desprezo pelos problemas filosóficos que lhe sobrevêm, Wittgenstein foi perdendo, no decorrer da pesquisa, a devida importância, lacuna que não ousaria justificar senão do ponto de vista hermenêutico. Wittgenstein ocupa um lugar de destaque não só na formação intelectual de Albrecht Wellmer como também em sua crítica a Habermas, mas apenas como um personagem que realiza uma ação fundamental na trama, mas logo sai de cena. A solução terapêutica de Wittgenstein para a filosofia lhe permite ocupar este lugar, central e embrionário, no problema, mas não deixa ver suas conseqüências mais extremas e interessantes. Por outro lado, Heidegger constitui, segundo minha intuição mais íntima, um motivo inconfessado da crítica de Wellmer a Habermas. Seu uso indiscernível

---

<sup>16</sup> Apel, K-O. *Transformação da Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000, v.1

entre “capacidade mimética” e “função abridora de mundo” da linguagem justifica a concentração em volta de Adorno e Heidegger.<sup>17</sup>

A experiência estética, nesta constelação, aproxima-se tanto à de uma “força inovadora, que desvenda o mundo”,<sup>18</sup> que o trabalho não estaria completo sem um esforço de compreensão do pensamento de Heidegger sobre a arte. Não só por isso, mas também porque este oferece o suporte com o qual Habermas elabora as premissas ontológicas de uma configuração conceitual realmente alternativa à de Hegel, a que Adorno teria se recusado, embora tivesse todos os motivos que o justificasse. Por isso, o quarto capítulo dedica-se ao conceito de abertura (semântica) do mundo, sobretudo em Heidegger, e posteriormente em autores que perceberam e desenvolveram esta aproximação de Habermas. Sendo assim, exatamente a partir dos limites nos quais a problemática estética pode se desenvolver e ampliar até converter-se num problema semântico-ontológico, gostaríamos de levar a cabo uma crítica ao conceito, igualmente ampliado, de razão comunicativa.

A problemática do limite parece conduzir hoje o pensamento crítico em tempos de desconfiança dialética. Recentemente, como vimos, aparecem obras que se inserem conscientemente nesta perspectiva, e isso, ao mesmo tempo, nos vários âmbitos do debate contemporâneo nos quais a discussão aqui intentada encontra repercussão, tanto na teoria

---

<sup>17</sup> Sobre estas afinidades, Habermas adverte: “Imenso é aquilo que separa Wittgenstein de Heidegger e Adorno. Não obstante isso, estes três fazem parte de uma constelação que permite, igualmente, descobrir afinidades na perspectiva distanciada de quem vem depois. (...) Na análise terapêutica da linguagem, na recordação do Ser ou na dialética negativa, o pensamento discursivo volta-se, de cada vez, contra a estrutura da enunciação propriamente dita, para permanecer no rasto daquilo que se furta ao discurso articulado em proposições. Wittgenstein, Heidegger e Adorno querem obter efeitos que se parecem, o mais possível, com experiências estéticas.” Habermas, J. “Ludwig Wittgenstein als Zeitgenosse”. In: *Texte und Kontexte*, op.cit., p.85-88 (Trad. “Ludwig Wittgenstein enquanto contemporâneo”. In: *Textos e Contextos*, op.cit., p.80-82).

<sup>18</sup> Quase se confundindo, assim, com a problemática religiosa, como o mostra a sequência da citação: “crítica àqueles encurtamentos de uma estética expressiva que sugere no mínimo a “teoria do agir comunicativo”. Mesmo quando uma força inovadora, que desvenda o mundo, vem ao encontro de ambos, isto é, do discurso profético e da arte que se tornou autônoma, eu hesitaria em enumerar, de um só fôlego, símbolos religiosos e estéticos.” Ibid., p.146 (Trad. modificada. p.136-7)

sociológica da modernidade e da ação, na teoria do direito e na estética. Limites e dissonâncias dizem respeito a uma mesma intuição fundamental, que manifesta a procura por um conceito de razão, ou de atitude racional, compatível com a flexibilidade e a complexidade do mundo da vida, e ao mesmo tempo evite inversões, típicas do pensamento dialético idealista.<sup>19</sup>

Por manter a devida cautela diante dos múltiplos aspectos de uma obra dedicada a interesses tão vastos, como a de Habermas, este trabalho também não estabelece nenhuma resposta simples em termos de “pró ou contra”, mas apenas na medida em que o interesse filosófico, que norteia todo “ir de encontro à coisa de modo crítico”, contém de qualquer modo uma pretensão de completude.<sup>20</sup> Nosso escopo filosófico fundamental consiste em, pelo menos, colocar corretamente a seguinte questão: como é possível a crítica a uma concepção de razão que se amplia o suficiente para possibilitar a crítica e assim escapar a uma crítica autofágica de si mesma?

O objetivo é desenvolver a tese de que o projeto filosófico de Habermas, em parte à sua revelia, assume a complexidade como princípio interno, não apenas na extensão, mas no grau de interdependência e heterogeneidade dos conceitos, gerando problemas típicos que, se submetidos a um enquadramento global, podem resultar insolúveis. Ele atinge um nível de organização problemática, que gostaríamos de elucidar à luz de um fundamento incomum, a saber, o problema da validade estética. Além disso, visa destacar a suma importância que a necessidade de um afastamento da tradição do pensamento ontológico, sobretudo de Hegel (e por extensão, de Marx), deveria cumprir numa interpretação da teoria de Habermas e dos

---

<sup>19</sup> Cf. Id., *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, p.181 (Trad. Flávio Beno Siebeneichler. *Pensamento Pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, p.178) Daqui em diante, PPM, com as respectivas paginações.

<sup>20</sup> Cf. Schnädelbach, H. “Transformation der kritischen Theorie”. In: *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas’ »Theorie des kommunikativen Handelns«*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p.15



“limites em cujo interior deve se mover tal teoria, se não quiser inflar-se a ponto de converter-se numa filosofia da história”.<sup>21</sup> Assim, a “teoria da racionalidade” aparece como o “ponto de convergência” para o qual são conduzidos os esforços da “filosofia em suas correntes pós-metafísicas”, noutras palavras, “pós-hegelianas”.<sup>22</sup> Procuraremos elucidar como esta estratégia incorrerá necessariamente em motivos do pensamento ontológico, mas de uma outra tradição, da qual Heidegger é a figura emblemática, e nisto consistem suas dissonâncias.

---

<sup>21</sup> Habermas, J. *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976, p.44 Doravante, RMH. Indicamos também a paginação da tradução brasileira de Carlos Nelson Coutinho: *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983. Neste caso, como em outros, em que há uma edição disponível em português, utilizamos, na maioria das vezes, o texto traduzido, salvo alguma indicação expressa. Sendo assim, RMH (44/43). Deste modo, sempre que possível, as traduções foram cotejadas com o original.

<sup>22</sup> Habermas, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, B.I, p.16 Doravante simplesmente TAC, seguido do volume e da indicação, entre parênteses, de duas paginações, respectivamente, do original e da tradução espanhola, amplamente difundida no Brasil, em virtude da carência de uma edição em língua portuguesa. Cf. *Teoría de la acción comunicativa*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 2003. Apesar de esta tradução, entre outras, nos ter sido de grande utilidade na versão para o português, as traduções dos trechos da obra *Teoria da Ação Comunicativa* são todas de minha responsabilidade. Indico, no entanto, a paginação espanhola para possível auxílio do leitor desprovido do original. Sendo assim, a passagem que acabamos de referir encontra-se em TAC I (16/16).

## I. O problema da estética

“a problemática da teoria do conhecimento  
ressurge imediatamente na estética”.  
(„Die Problematik der Erkenntnistheorie kehrt  
unmittelbar in der Ästhetik wieder.“)<sup>23</sup>

O que surpreende e seduz na arte não é apenas a sua resistência em reduzir-se a um conteúdo conceitual, mas sim que, nesta resistência, ela procura realizar a tarefa do conceito melhor do que ele mesmo. Esta pretensão de validade, aliada, portanto, a uma pretensão de ambigüidade, conduz a uma circunstância teórica dificilmente estável, pois embora o estético pareça colocar-se, enquanto domínio de validade próprio, ao lado de outros âmbitos da realidade e do comportamento humano, ele muitas vezes julgou-se, na história da filosofia, capaz de negar-se enquanto mero âmbito e, em sua pretensão de ambigüidade, de reunir os demais âmbitos da realidade e do homem cindidos. Que metáfora lhe seria adequada? Tratar-se-ia de uma parte que ao mesmo tempo catalisa outras partes num todo. Para usar a imagem desgastada de uma ponte, diríamos que esta não pertence a nenhuma das cidades que liga e, no entanto, pertence a este lado a parte da ponte que sobre ele se apóia, enquanto a outra parte pertence à outra margem, a que conduz.

---

<sup>23</sup> Adorno, Th.W. “Ästhetische Theorie: Frühe Einleitung”. In: Digitale Bibliothek Band 97: *Gesammelte Schriften*, S. 4543 (cp. GS 7, p. 493)

De início, o que parece relativamente claro, desde Baumgarten, Kant até Nietzsche, e que Adorno sentenciou no *motto* acima destacado, é o antagonismo de princípio entre estética e epistemologia, de que passaremos à discussão logo a seguir. Mas, é preciso repeti-lo, isso não é o mais surpreendente. Difícil é compreender e tornar transparente ao espírito – o que o *motto* esconde e revela, a saber, a problemática comum – como, e por quê, esta aversão química é apenas o efeito eletivo de uma afinidade maior da arte com a própria vida, conseqüentemente com aquilo que o conhecimento almeja: a verdade. À precariedade de uma práxis racionalizada pelo conhecimento teórico contrapõe-se uma plenitude vital, celebrada na arte. E a isso se deve, como uma dupla pretensão, seu caráter, por assim dizer, irônico, simultaneamente não-cognitivo e cognitivo, diante do qual a estética filosófica, por sua fidelidade ao conceito, sente-se repugnar, mas também atrair, como se a figura da tentação, ou das afinidades eletivas de um triângulo amoroso, pudesse socorrer as insuficiências da metáfora espacial.

Essa ambigüidade incomoda até o âmago o leitor atento, e dela são vítimas conscientes muitos filósofos de primeira classe, quase como se não fosse possível superá-la. Tomemos um exemplo. No fim de sua vida, o experiente Merleau-Ponty deu forma a um de seus mais brilhantes escritos, publicado com o título “O olho e o espírito”. Claramente orientado nos trilhos da tradição filosófica francesa, o texto começa por um repúdio do dualismo cartesiano e, conseqüentemente, da ciência experimental, para quem o mundo outra coisa não é, se não um objeto ‘x’, que Kant denominaria “objeto transcendental”. Contra isso, exorta o autor, “é preciso que o pensamento da ciência torne a se colocar num “há” prévio”, isto é, retorne ao corpo que o situa no mundo, “não esse corpo possível que é lícito afirmar ser uma máquina de

informação, mas esse corpo atual que chamo meu”.<sup>24</sup> Somente assim “o pensamento alegre e improvisador da ciência aprenderá a ponderar sobre as coisas e sobre si mesmo, voltará a ser filosofia...”<sup>25</sup> Ora, para Merleau-Ponty, somente a arte, especialmente a pintura, manteve-se de olhos, atentos e inocentes, nesse sentido bruto do mundo. Ele a distingue das artes do homem que fala, isto é, a do escritor e a do filósofo, em virtude da responsabilidade e do compromisso com a ação destas últimas; distingue-a também da música, por razões menos claras, e conclui que “o pintor é o único a ter direito de olhar as coisas sem nenhum dever de apreciação. Dir-se-ia que diante dele as palavras de ordem do conhecimento e da ação perdem a virtude.”<sup>26</sup> A ambigüidade encontra-se sempre velada. Ao contrário do pintor, que se retira para as montanhas a fim de retratar batalhas, enquanto a planície se destrói, o filósofo só pode envergonhar-se e partir para a ação. Curiosamente, embora a palavra de ordem do conhecimento e da ação perca a virtude para o artista, se a ciência aprendesse a olhar como o pintor, com o espírito dos olhos, seria uma ciência melhor, alegre e improvisadora, capaz de ponderar sobre as coisas e tornar-se filosofia, quem sabe até capaz, também, de agir melhor. Que grande enigma parece nos ter legado Merleau-Ponty! Que enorme desafio compreender como a arte pode distinguir-se da ciência e da filosofia e, por outro lado, auxiliar a ciência a tornar-se filosofia, como se depois deste contato nenhuma delas permanecesse a mesma, nem filosofia, nem ciência, nem arte. Como se a filosofia, sem as outras duas, ainda não tivesse atingido sua meta imanente. E como se, fora da totalidade restaurada, também arte e ciência ficassem incompletas, embora cumpra à arte ensinar a ciência a tornar-se filosofia, e a filosofia a tornar-se ela mesma. Durante muito tempo, o presente trabalho não pôde prosseguir,

---

<sup>24</sup> Merleau-Ponty, M. *O olho e o espírito*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004, p.14

<sup>25</sup> Ibid., p.15

<sup>26</sup> Ibid., p.15

enquanto não tomou consciência deste paradoxo restaurador, para o qual Merleau-Ponty arriscou a complicada metáfora, também química, mas menos conflituosa que a do triângulo amoroso, da persistência da água-mãe no cristal.<sup>27</sup>

Já Thomas Mann havia retirado ao romantismo o privilégio da ironia, atribuindo-o à arte como um todo, ao mesmo tempo mediada e mediadora: “É certo que a posição central e mediadora da arte, entre o intelecto e a vida, torna-a inteiramente oriunda da esfera irônica... ironia é sempre ironia a ambos os lados; ela se dirige tanto contra a vida quanto contra o intelecto.”<sup>28</sup> Por outro lado, Hegel tentou, num gesto de ironia dupla, elevar essa ironia ao nível do conceito, e com isso eliminou grande parte de sua ambigüidade, bem como do seu caráter mediador. Como veremos, é em Kant, ainda mais que na estética do neokantismo, que a arte reitera obstinadamente seu direito a esse lugar ambíguo, ou duplo lugar, e mantém-se, como uma ponte que ao mesmo tempo é margem, no cerne do que gostaríamos de trabalhar sob o auspício dessa rubrica tão vaga quanto complexa – o problema da estética – de que o momento da diferenciação, sobretudo em relação à epistemologia, é apenas a porta de entrada.

Se é verdade que a filosofia, ao contrário das ciências ditas exatas, não colheu ainda o fruto único de muitos séculos de cultivo da reflexão, também é verdade que poucas disciplinas têm tanta clareza e consenso a respeito do seu problema. A diversidade retesada dos resultados alcançados pelos filósofos, tão escarnecida, não seria possível sem as recíprocas convicções de que são todas respostas a um mesmíssimo problema. Alguns eminentes pesquisadores se dedicaram, não sem riscos, à exposição dessa tendência filosófica ao problema elementar ou

---

<sup>27</sup> De alguma forma, também por compreender as insuficiências da espacialidade enquanto figura de pensamento: “Os animais pintados sobre a parede de Lascaux não estão ali como a fenda ou a dilatação do calcário. Tampouco estão *alhures*. (...) Eu teria muita dificuldade de dizer *onde* está o quadro que olho.” Ibid., p.17-8

<sup>28</sup> Mann, Thomas. *Reflections of a Nonpolitical Man*. New York: Ungar, 1983, p.422 *apud* Fetzer, J.F. “Romantic Irony”. In: *European Romanticism: literary cross-currents, modes, and models*. Michigan: Wayne State University Press, 1990, p.33

fundamental, de que *O Problema do Conhecimento*, de Ernst Cassirer, é um exemplo insigne. O subtítulo “na filosofia e na ciência modernas” não esconde sua redundância, quando ele cedo reconhece que são precisamente “todos os afãs do pensamento moderno” que “tendem, em último resultado, a dar solução a um problema supremo e comum”.<sup>29</sup>

Tal problema não deixa de ter relação com o pensamento antigo, é claro, pois este igualmente não escapou de fascinar-se por certa “ilusão do conceito”. Também a velha filosofia não pretendia com os termos “matéria” ou “átomo”, por exemplo, outra coisa senão significar os meios “com ajuda dos quais o pensamento adquire e assegura seu senhorio sobre os fenômenos”, e que são constantemente oprimidos pela tentação de reverter-se em “poderes próprios e independentes”. Estes conceitos, quando ingenuamente não se tomavam por fiéis porta-vozes do real, não raro costumavam, hipostasiados, converter-se na *própria realidade* (Platão), sem que os antigos tomassem primeiro consciência do problema que reside em sua *realidade própria* (Kant).

Na verdade, questionamentos de natureza epistemológica vieram à tona inclusive muito antes do excitante século IV a.C., desde que Xenófanés se perguntou se as musas de Homero e Hesíodo não poderiam estar enganando os poetas, e assim minava a base do “conhecer com certeza” (*sapha eidenai*).<sup>30</sup> Porém, no geral, incertezas desse tipo levaram menos à investigação da certeza ou autocertificação subjetiva do que aos acidentes da persuasão ou, como um antípoda, à hipóstase da realidade matemática ou mesmo ao ceticismo. Temos vários indícios para acreditar que os primeiros pensadores se debatiam entre o relativismo e a verdade bem redonda, e que a realidade do provável, ou do semelhante à verdade, tardou em ganhar

---

<sup>29</sup> Cassirer, E. *El Problema del Conocimiento: en la filosofía y en la ciencia modernas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1953, v.I, p.7

<sup>30</sup> Cf. Leshner, J.H. “Xenophanes Scepticism”. In: *Phronesis* 23, 1978, p.1-21

estatuto próprio. Naturalmente, uma declaração como esta pode destoar do reconhecimento da tradição retórica grega e sua doutrina do *eikos*, que teve em Tísias e Górgias seus primeiros representantes.<sup>31</sup> No entanto, além de *eikos* significar tanto verossimilhança quanto simplesmente *credibilidade* em relação aos ouvintes,<sup>32</sup> são famosos os fragmentos de um escrito, e não discurso, em que Górgias defende sua concepção filosófica, e que se chama explicitamente *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* (Sobre o não-ser), provavelmente em oposição a Parmênides, onde se lê que: primeiro, nada existe. Segundo, ainda que algo existisse, não seria concebível. Terceiro, mesmo que fosse concebível, não poderia ser comunicado a outro.<sup>33</sup> A força da argumentação verossímil não está em sua plausibilidade objetiva, mas antes em sua instrumentabilidade, já que o pensamento do ser e do não-ser leva, afinal, a um beco sem saída.<sup>34</sup> Assim, embora divergentes quanto à constituição do real, e muitos, incluindo os primeiros retóricos sofistas, não tenham recusado utilidade prática às opiniões plausíveis dos mortais, não admitem, por isso, a possibilidade de *realidades rivais*.<sup>35</sup> O subjetivismo, noção filosófica geral segundo a qual a realidade é *relativa* ao sujeito, somente começa a deixar de implicar relativismo com a dúvida metódica de Descartes e, com Kant, suplanta, pela autocertificação crítica, a incerteza e o dogmatismo.<sup>36</sup>

---

<sup>31</sup> Platão. *Fedro*. Lisboa: Verbo, 1973, p. 267a.

<sup>32</sup> Cf. Andersen, Øivind. *Im Garten der Rhetorik: Die Kunst der Rede in der Antike*. Darmstadt: WBG, 2001, p.140

<sup>33</sup> Diels, H. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1952, b.2, p.279ss. Gomperz chega a falar do “reputado niilismo filosófico de Górgias”, que o distingue da retórica tal como concebida a partir de Aristóteles. Cf. Gomperz, H. *Sophistik und Rhetorik*. Stuttgart: B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1965.

<sup>34</sup> Fey, Gudrun. *Das ethische Dilemma der Rhetorik in der Antike und der Neuzeit*. Stuttgart: Rhetor Verlag, 1990, p.22-23

<sup>35</sup> Cf. Hussey E. “The beginnings of epistemology: from Homer to Philolaus”; Burnyeat, M.F. “Protagoras and self-refutation in Plato’s *Theaetetus*”; Woodruff, P. “Plato’s early theory of knowledge”. In: Everson, S. (Ed.), *Companions to ancient thought 1: Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

<sup>36</sup> Isso não significa apenas um pensamento autoconsciente de seu caráter *técnico*, isto é, que se certifica de uma realidade relativa a si mediante um interesse prévio próprio – o que se deve também atribuir à retórica –, mas também um *primado ontológico da subjetividade*, sem o qual a idéia de autocertificação não poderia superar a

Deve-se à época essencialmente moderna esse manejar dos conteúdos empíricos mediante o ato prévio de assegurar-se dos critérios e leis a que hão de modelar-se, isto é, mediante um projeto ou imagem do mundo.<sup>37</sup> Tal asseguramento não deixa de comportar também uma perda, talvez irreparável. Esta perda habita o âmago do *problema do conhecimento*, assim resumido por Cassirer:

Se o conhecimento não é já pura e simplesmente a cópia da realidade sensível concreta, se é uma forma originária própria, que se trata de ir cunhando e impondo pouco a pouco à contradição e à resistência dos fatos soltos, cai por terra com isso o que até agora vinha servindo de base à certeza de nossas representações. Já não podemos compará-las diretamente com seus “originais”, quer dizer, com as coisas do mundo exterior, mas temos que descobrir nelas mesmas a característica e a regra imanente que lhes dá firmeza e necessidade.<sup>38</sup>

Tal estrutura é análoga à que desejamos colocar sob a rubrica de “o problema da estética”, pois há que se saber se a forma estética é uma forma originária. Se revela a *própria realidade* ou se constitui uma *realidade própria*; ou ainda: se é veículo da verdade (ou produz verdades) ou se tem em si mesma seus critérios e leis, seu mundo próprio, e nenhum princípio exterior lhe deva ser imposto. — Obviamente, só há estética, *enquanto disciplina da filosofia*, porque existe seu problema e, uma vez resolvido, não existiria mais estética. Por isso, o pensamento que vê na forma estética, *enquanto experiência*, o veículo da verdade, ou uma

---

incerteza posta pelo relativismo ou pelo ceticismo. Na verdade, é justamente desse primado que falamos quando nos referimos à “modernidade”, pois certamente Aristóteles, quando diz que o ser se diz de muitas maneiras, quando enumera quatro acepções do ente: 1) *por essência e por acidente*; 2) segundo as *categorias*; 3) sob o aspecto do *verdadeiro* e do *falso*; 4) segundo a *potência* e o *ato*; quando diz que a proposição (*apóphansis*) difere de outros gêneros do *lógos* aos quais não se aplica o ser veritativo, quando separa a *teoria* (saber de certeza) da *poética* [saber produzir (*poieîn*)] e da *prática* [saber agir (*prátein*)] etc., abre já um fulcro na redondez da realidade, sem contudo render-se ao primado da subjetividade, quase que inevitável depois do golpe, mas remendando-a pelo estatuto primordial da categoria de substância, isto é, não do ente na medida em que é considerado por si ou como efeito, não como verdadeiro ou falso, etc., mas do ente enquanto ente. Cf. Nunes, B. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1992.

<sup>37</sup> Cf. Heidegger, M. “Die Zeit des Weltbildes (1938)”. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 5. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

<sup>38</sup> Cassirer, op.cit., p.12



produção de verdades, procura ou despedir a estética (filosófica), pôr um ponto final a seu problema, “superá-lo”, para dizer em vocabulário filosófico específico, ou assume, no mínimo, uma relação ambígua com ele.

No interior do problema, algumas teses apóiam-se em argumentos, outras, não. E isso nem tanto por não se poder dar as últimas razões de uma tese quanto pelo fato óbvio de que, no domínio da estética, mais que em qualquer outra disciplina da filosofia, lançamos mão de intuições, evidências e experiências particulares, ao mesmo tempo em que descartamos o que se mostra contra-intuitivo, pois se trata, acima de tudo, de uma reflexão sobre nosso modo de perceber, sentir e julgar experiências sensíveis. Isso não significa que o estético esteja perdido para a filosofia, pois intuições estão presentes em toda parte na argumentação filosófica. Quer dizer apenas que, aqui, elas são mais abundantes e reivindicam mais enfaticamente os seus direitos.

Nisso já enunciamos um possível ponto de partida para esclarecimento do problema, a saber, que se trata de uma reflexão filosófica, com distintas respostas, sobre nosso modo de perceber, sentir e julgar experiências sensíveis. Se essa formulação parece por demais subjetivista, se à primeira vista parecer que “perceber, sentir e julgar” são termos que associam este núcleo a uma filosofia da subjetividade, então a coisa caminha, sintomaticamente, na direção errada. Para Hegel, por exemplo, embora a arte não deva ser reduzida ao seu ser-sensível imediato, ela é fundamentalmente *aparecer*. Heidegger, de outro lado, que insistiu sobre a arte como acontecimento da verdade, não deixou de enfatizar que o ser da obra permanece ligado ao jogo do seu aparecer. O núcleo consensual reside, por mais díspares que sejam os filósofos entre si, no caráter sensível daquilo que interessa à reflexão estética, e com o que aquelas três relações se tornam filosoficamente relevantes.

A primeira é ineludível: a relação fundamental com o que é sensível é *perceber*, e isso não carece de fundamentação. Talvez a segunda, o *sentir*, não o fosse, no caso da percepção indiferente. Porém, logo que adjetivamos a percepção enquanto percepção estética, tão logo se vê que o segundo elemento é também constitutivo. Uma experiência estética jamais se dá na indiferença e no tédio. Por fim, a terceira relação com o que é sensível, *julgar*, traz à tona o problema, o problema da estética que procurávamos. Retomando nosso *motto*, é preciso lembrar que apenas “imediatamente” o problema da estética é acessível em si mesmo. A fim de torná-lo explícito devemos, primeiro, expor sua problemática comum com o conhecimento e, a seguir, com a própria razão.

#### *A diferenciação entre estética e conhecimento*

A questão do juízo introduz, pela primeira vez, um elemento conceitual na reflexão sobre uma relação sensível e estética ao mundo. A introdução desse elemento é como a inoculação de um vírus, pois contamina todo aquele prévio pano de fundo aproblemático quanto ao perceber e, talvez, ao sentir. O problema começa a ganhar dimensões insuspeitadas. Vêm à tona, com a questão do juízo, todos os elementos que o compõem: linguagem, sintaxe, operadores lógicos, referência a entidades, valor (de verdade, gramaticalidade, etc...), consciência de si; e passa então a primeiro plano o problema da constituição proposicional da percepção.<sup>39</sup> Surge a seguinte pergunta: pode haver percepção sem juízo? E todo o problema ganha estatuto conceitual. Não se trata mais das evidências da percepção, mas de saber, de um ponto de vista principalmente conceitual, se são *possíveis* percepções sem conceitos e

---

<sup>39</sup> Seel, M. *Aesthetics of Appearing*. Stanford: Stanford University Press, 2005, p.24

desligadas de juízos. Ocorre um salto quântico do problema; a questão passa a incidir sobre se a idéia, não as evidências, de uma percepção não-proposicional contradiz o pensamento. Dito de outro modo, o transcendental descobre a estética e irá submetê-la a seu rigoroso tribunal, onde a razão é a instância suprema.

Com o ponto de vista transcendental, entra em jogo um matiz psicológico (uma filosofia da mente, se se quiser) e uma modulação antropológica, reunidos para a distinção entre percepção estética (humana) e outras formas de percepção. Quando perguntamos pelas condições de possibilidade da percepção, o elemento auto-referente do sentir, isto é, do perceber o perceber, que estava latente, ganha estatuto conceitual. O perceber é referido à consciência. Apenas uma mente capaz (matiz psicológico) de autoconsciência (modulação antropológica) pode perceber esteticamente, na medida em que a percepção estética não é somente percepção de algo, como o cão percebe o gato, como a fome percebe a maçã, mas percepção de algo *como* algo.

Todo ser vivente que pode perceber possui a capacidade para *perceber algo*. Mas apenas seres que podem conhecer conceitualmente têm a capacidade para *perceber que*, o que apenas está presente em conexão com a capacidade para *perceber como*. O cão que persegue o gato árvore acima vê e fareja o gato sem perceber *que* o gato está na árvore.<sup>40</sup>

De fato, para que o cão percebesse *que* o gato está na árvore, era preciso que fosse dotado de uma linguagem de proposições. Mas a coisa não é tão simples como parece. É estranho duvidar de que o cão perceba *que* o que ele percebe é um gato, pois seria surpreendente que os cães sempre perseguissem gatos, e não cobras. A idéia, de sabor kantiano, de que na ausência de conceitos intelectuais resta apenas um caos de sensação leva a

---

<sup>40</sup> Ibid., p.25

conclusões contra-intuitivas deste tipo. É por isso que a fenomenologia procura discernir um tipo de síntese passiva vital, um campo já organizado da percepção, pois, do contrário, não poderia haver psiquismo animal de qualquer espécie. O que acontece é que os cães policiais, por exemplo, quando simulam uma operação, não sabem que estão simulando, atacam normalmente. Diante dum espelho, o cão cheira o focinho de sua imagem, com uma desconfiada reação. Há argumentos em defesa de que uma linguagem proposicional é necessária à percepção estética.<sup>41</sup> Diríamos que é preciso poder distinguir original de representação, é preciso, entre outras coisas, não ser um estúpido nem um recém-nascido, e também não querer abocanhar, como os pássaros, as uvas do pintor, para perceber esteticamente.<sup>42</sup> Tal distinção é análoga à que é introduzida pelo conceito de fenômeno na epistemologia, responsável pelo problema do conhecimento.

Como se sabe, a distinção entre essência e aparência é muito antiga, e desde Platão já estava configurada em linhas gerais e amparada por argumentos bastante sólidos, erigida sobre aporias a que uma indistinção entre essas duas coisas poderia levar. Só que Platão, ao repudiar as aparências como falsas, transformou as suas Idéias na *própria realidade*, ao contrário da epistemologia moderna, que chama a atenção para a *realidade própria* do que pode ser conhecido, independentemente do que seja a própria realidade para além das aparências. A problemática comum entre estética e epistemologia deixa-se entrever assim. Ambas têm que ver com a autocertificação do homem, da ciência e da arte moderna, que pela primeira vez foram capazes de apontar o real *para mim* (ou para nós) sem deixar o que disso resulta na

---

<sup>41</sup> Neste caso, o “problema da estética” torna-se simplesmente outra variante do problema do realismo em relação a afirmações: “Numa variedade de áreas diferentes emerge sempre uma disputa filosófica do mesmo caráter geral: a disputa a favor ou contra o realismo concernente a afirmações [*statements*] no interior de um dado assunto-matéria ou, melhor, afirmações de um certo tipo geral.” Dummett, M. *Truth and Other Enigmas*. Cambridge: Harvard University Press, 1978, p.358

<sup>42</sup> Daí também a dificuldade de falar em percepção estética partindo da convicção fundamental de certa versão do empirismo de que o sujeito enfrenta o mundo sem outras mediações que não a percepção dos sentidos.

sombra da opinião, como o fez Protágoras, mas, pelo contrário, fundando nesse *para mim* (ou para nós) a realidade própria do homem, da ciência e da arte.

Não por acaso, no mundo moderno, o próprio problema da estética se torna tema para as obras de arte, a ponto de, para alguns, colocar em risco seu caráter eminentemente sensível. Num quadro de Picasso, pinta-se um objeto ou um evento e ao mesmo tempo o modo como a pintura pinta esse objeto ou esse evento. Na pena de um Baudelaire, Pessoa ou João Cabral, poemas são verdadeiras reflexões estéticas. Mas, ao contrário do filósofo, o poeta não parte de sua própria reflexão, mas de um objeto ou de um evento, de um aparecer. Seja uma maçã, uma usina de açúcar ou a trajetória que o rio percorre até o mar, enquanto fala do objeto de sua percepção, Cabral tematiza, nos poemas, o modo como a poesia percebe, e isso dá densidade à sua poesia, ao mesmo tempo em que traduz a sua visão do real: a realidade é densa, a vida é espessa. Espessidão se refere à coisa e ao modo de ver a coisa, entrelaçados. Nisso, a filosofia e a própria arte se correspondem pelas teses em jogo no problema da estética, que parecem reduzir-se a três. Numa explicação particularmente feliz, o crítico literário Antonio Cândido disse, a respeito das artes literárias, que:

(...) poderíamos dizer que há em literatura três atitudes estéticas possíveis. Ou a palavra é considerada algo maior que a natureza, capaz de sobrepor-lhe as suas formas próprias; ou é considerada menor que a natureza, incapaz de exprimi-la, abordando-a por tentativas fragmentárias; ou, finalmente, é considerada equivalente à natureza, capaz de criar um mundo de formas ideais que exprimam objetivamente o mundo das formas naturais. O primeiro caso é o do Barroco, o segundo, do Romantismo; o terceiro, do Classicismo.<sup>43</sup>

De acordo com as definições de Cândido, todos três seriam casos da visão de mundo moderna, na medida em que enfrentam o problema da relação entre palavra poética e realidade

---

<sup>43</sup> Cândido, A. *Formação da Literatura Brasileira*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975, p.57

pelas possibilidades e limites da expressão. Tomando esse dualismo como pedra angular, ele parece ter razão em que estas seriam as três posturas básicas de relacionar seus dois componentes: superioridade, inferioridade e equivalência. Mas não é verdade que, dentre as respostas ao problema da estética, todas se encontrem no dualismo. Pelo contrário, algumas filosofias despedem a estética, como despedem a epistemologia. Isso não significa, a rigor, que abandonam a reflexão sobre a arte ou sobre o conhecimento, mas somente que se recusam a ver neles uma *realidade própria*. Embora toda sua argúcia filosófica, escape ao crítico literário que, por exemplo, mesmo que os poemas românticos pareçam cantar uma natureza para além dos limites da palavra, isso não implica que enunciem apenas uma realidade própria, pois a própria realidade pode ser esse fracasso, a cada vez. Daí que aquelas três posturas, quando não referidas ao estilo dos escritores, mas às metafísicas que lhe subjazem, possam ser mais bem descritas. É o caso da tríplice classificação de Badiou, muito semelhante à de Cândido. Segundo ele, haveria três esquemas básicos de entrelaçamento entre arte e filosofia, e como tal enlace é pensado nos termos da relação da arte com a verdade, ele toca o âmago do problema da estética.

Em primeiro lugar, há o esquema didático. “Sua tese é que a arte é incapaz de verdade ou que toda verdade lhe é exterior”.<sup>44</sup> Platão e o marxismo cairiam nesse esquema, pois nele a arte encontra-se sob o controle dos efeitos públicos da aparência, regulamentados de fora por uma verdade em si não-artística: no caso de Platão, a Idéia, totalmente destituída de aparência; no caso do marxismo, o materialismo dialético, cuja verdade a arte deve refletir, sob o preço de se tornar ficção ou mero subjetivismo burguês. Para além do que nos esclarece Badiou, é preciso dizer que, no caso específico de Platão, tal perspectiva leva a uma verdadeira aporia, e

---

<sup>44</sup> Badiou, A. *Pequeno Manual de Inestética*. São Paulo: Estação Liberdade, 2002, p.12

mina até mesmo a possibilidade de uma utilização didática da arte, pois se esta encontra-se fora da verdade, então ela de fato não pode falar verdadeiramente. Assim colocada, a oposição simplesmente *inverte* os pólos da relação.<sup>45</sup>

Em segundo lugar, há o esquema romântico. “Sua tese é de que *unicamente* a arte está apta à verdade”. Ela tornaria efetivo o que o pensamento filosófico só pode apontar de modo indireto: o fracasso dos conceitos, a objetividade ontológica de um aparecer deixado à própria sorte, sem violência por parte dos programas cognitivos do juízo. Pode-se encontrar tal esquema na hermenêutica alemã, sobretudo em Heidegger. No primeiro esquema, a arte não possui qualquer realidade; no segundo, é a própria realidade. No primeiro caso, não se coloca o problema da estética; no segundo, ele é *superado* [*überwunden*]. Em ambos, a estética é despedida.<sup>46</sup>

O terceiro esquema é o clássico, que, ao tentar escapar àquela aporia deixada pelo didatismo platônico, sustenta que a arte nem produz a Verdade, com *vê* maiúsculo, nem produz simplesmente aparências enganosas, mas tem sua *realidade própria*, sua legalidade própria, e nenhum princípio externo lhe limita. Badiou atribui este esquema a Aristóteles, devido a seu conceito de verossimilhança, o qual se refere a uma verdade intrínseca à arte, com *vê* minúsculo. Assumindo o esquema muito resumido de Badiou, podemos dizer que é o conceito de *katharsis* que primeiro retira à arte seu potencial cognitivo e revelador, atribuindo-lhe somente uma função terapêutica, de purgação das paixões. O critério artístico seria então *agradar*, mediante uma lógica do verossímil; uma lógica que, mais tarde, será amolecida e

---

<sup>45</sup> Cf. Bernstein, J.M. *The Fate of Art: Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1992, p.2

<sup>46</sup> Sobre a diferença entre *Überwindung* e *Aufhebung*, cf. DFM (66/74)

imputada à liberdade da imaginação, quando a moderna filosofia da mente discernir as suas faculdades.

Verificamos, a partir da problemática levantada por Cassirer, que a crítica do aristotelismo foi o impulso fundamental a mover o pensamento científico e filosófico moderno, o impulso que une Galileu, Kepler e Newton a Descartes e Leibniz, e que o núcleo da crítica incide sobre os limites epistemológicos de sua lógica formal e sobre sua ontologia qualitativa baseada na categoria de substância (*ousia*), incapazes de demonstrar, sozinhas, a objetividade do conhecimento das relações entre os objetos físicos.<sup>47</sup> Também na arte, uma certa flexibilização da prescrição poética viria a mover artistas e filósofos na descoberta das regras do agrado. Porém, na famosa *querelle des anciens et des modernes*, o que se verifica não é pura e simplesmente uma oposição a Aristóteles, mas o aprimoramento de uma concepção fundamentalmente clássica da arte e da relação estética ao mundo, a saber, aquela que lhe atribui uma realidade própria, a qual, embora gradativamente destituída das amarras da verossimilhança, visa sobretudo agradar, e não a Verdade.<sup>48</sup>

É precisamente o problema das “regras” do agrado que inaugura a estética como disciplina filosófica e delimita com clareza os pressupostos próprios de seu problema, distinguindo-o do problema do conhecimento e da filosofia em geral. O nó a ser desatado aqui é que a nova disciplina, batizada por Baumgarten, herda as premissas gerais da filosofia moderna quanto à diferença de natureza, e não apenas de grau, entre o “ser” dos objetos e o modo como se reflete no sujeito. Assim como acontece ao conhecimento, os critérios de uma

---

<sup>47</sup> Cassirer, op.cit., p.20

<sup>48</sup> Classicismo responsável pela conexão disciplinar hierárquica entre filosofia e poesia. É digna de nota, por outro lado, a curiosa afirmação de Aristóteles de que a música seria a mais viva de todas as artes porque imitaria seu original, “o estado d’alma”, sugerindo, exatamente pelo uso chocante da idéia hoje descabida de que a música “imita” algo, a problemática do conceito de expressão. Cf. Greenberg, C. “Vanguarda e Kitsch”. In: *Clement Greenberg e o Debate Crítico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p.41



relação estética ao mundo não podem mais assegurar sua realidade *fora de si*, no próprio ser das coisas. Resta então, como resposta disponível, que tais critérios se consolidem unicamente por oposição aos critérios do conhecimento técnico-científico, pois, se algo está de acordo com as regras do conhecimento teórico, não necessariamente apraz.

Ainda que Aristóteles conceda mais liberdade à arte do que Platão, sua teoria da verossimilhança, em conexão com a idéia de imitação da natureza, ainda limita o nexo da arte com o prazer. Sobretudo o prazer sublime, entendido como um misto de prazer e dor, o entusiasmo excessivo, a estranha atração pelo feio, grotesco, disforme, a condição de estar condenado a dançar até a morte, reclamam um “*je ne sais quoi*”, que só se explicou pela idéia de gênio, de um talento inexplicável para comunicar. Representantes do classicismo estético francês e inglês (de Boileau a Hume) tentam aos sôfregos manter a regulação da arte pela verdade e conseguir, mesmo assim, uma teoria adequada do efeito estético. “Isso faz que a distinção entre necessário e verossímil desapareça quase que completamente e que o verossímil se amplie até a inversão.”<sup>49</sup> Passo a passo, a estética vai se desenvolvendo paralelamente à epistemologia, definindo-se por negação. Assim, desde que a atitude epistêmica necessite ignorar o que os objetos têm de específico e singular, por exemplo, a estética irá aproveitar, não por acaso, tais conceitos em suas definições.

Tal movimento de diferenciação irá proporcionar à estética meios para discernir as especificidades do agrado, em primeiro lugar, por oposição a conceitos epistemológicos como os de clareza e distinção (Descartes), razão suficiente (Leibniz), causa determinante,

---

<sup>49</sup> Kapp, Silke. *Non Satis Est: excessos e teorias estéticas no esclarecimento*. Porto Alegre: Escritos, 2004, p.121  
Nesta obra, pode-se encontrar uma vasta pesquisa sobre a contradição inerente ao pensamento estético classicista.

generalidade e finalidade prática (Kant).<sup>50</sup> Assim, Baumgarten, ao caracterizar a nova disciplina, dá à relação estética ao mundo o título de *cognitio confusa*, destinada a perceber a complexidade indistinta dos fenômenos e a tornar presente sua densidade intuitiva. Num passo seguinte, Kant nega ao comprazimento estético uma causa determinante, um conceito geral e uma finalidade prática. Não há nada no objeto que explique causalmente o prazer estético, assim como não há, exatamente por isso, um conceito geral das coisas que causam prazer e, por fim, não se pode, com a garantia do conhecimento teórico, pretender intencionalmente causar um prazer estético.

Antes de Kant, porém, Baumgarten advogou uma complementaridade entre conhecimento teórico e conhecimento estético, a fim de reunir um conhecimento completo da realidade, congregando classicismo e um romantismo anacrônico.<sup>51</sup> Kant, por outro lado, vê nos fenômenos estéticos no máximo um desafio ao conhecimento teórico, na medida em que, como qualquer fenômeno, devem ter uma causa, embora não saibamos determinar qual; e devem conduzir a um conceito, embora sempre ainda desconhecido. Deste modo, junta-se a Aristóteles numa concepção clássica da relação estética ao mundo, que não lhe adjudica falsidade e irrealidade, mas também não lhe dá outro mister senão agradar. Nesse movimento, porém, Kant vai mais fundo, ao defender que uma obra de arte agrada segundo um jogo livre entre as faculdades de conhecimento, e não porque teria sido realizada de acordo com regras poéticas específicas. Consolida-se, assim, a especificidade do estético.<sup>52</sup>

---

<sup>50</sup> Ainda que Descartes e Leibniz, é preciso dizer, não procurem praticar, explicitamente, teoria do conhecimento, mas metafísica.

<sup>51</sup> Isso permite, por exemplo, a Wolfgang Iser resgatar o conceito de Baumgarten de um “belo pensamento” para denunciar a estreiteza da noção contemporânea de estética, ao mesmo tempo em que retoma a definição aristotélica de “*aisthestai*” (perceber, vivenciar) para ampliar a reflexão sobre “todos os tipos de percepção”. Cf. Iser, W. *Ästhetisches Denken*. Stuttgart: Reclam, 1993, p.9

<sup>52</sup> É verdade que Kant reservou um papel de destaque para a estética na superação da distinção entre os domínios teórico e prático da razão, mas poucos concordam que ele teria sido completamente bem sucedido nesse mérito.

Não obstante, ao caminhar na direção contrária da epistemologia, a estética não meramente se conforma aos labirintos do incognoscível, do enigma, do mistério, mas também se aproxima do antípoda esquecido do conhecimento, a coisa em si mesma, a própria realidade. Precisamente por afastar-se do conhecimento é que a relação estética ao mundo promete poder encontrar, estranhamente, a verdade; nestes termos, a verdade incognoscível.

Se Cassirer pode se recusar a ver no problema do conhecimento apenas uma parte da história da filosofia e, ao chamar a atenção para a interdependência interior e mútua condicionalidade entre os membros do sistema filosófico, apontá-lo como a luz sob cuja iluminação se desdobra o campo total e o próprio conteúdo da filosofia moderna,<sup>53</sup> o mesmo pode ser dito do problema da estética, e ainda com mais razão.<sup>54</sup> Maior exemplo não pode ser invocado se não a “liberação da questão da verdade a partir da experiência da arte”, horizonte no qual explicitamente a hermenêutica alemã trata (e vai além) da metodologia específica das ciências do espírito em contraste à das ciências da natureza.<sup>55</sup> Aqui, num movimento reflexivo contrário, o problema da estética dá acesso ao problema do conhecimento.<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> Cassirer, op.cit., p.23

<sup>54</sup> “...devemos parar de ver a arte simplesmente como uma estética. Devemos assumi-la como setor privilegiado da história da racionalidade e dos modos de racionalização.” Safatle, V. *A Paixão do Negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Unesp, 2006, p.37

<sup>55</sup> Gadamer, H-G. *Verdade e Método*, op.cit., pp.35-237. Gadamer se aproxima da perspectiva clássica, pois não concebe a verdade do espírito de modo independente do método das ciências humanas, ao contrário de Heidegger, como veremos, que vai além da liberação metodológica da verdade a partir da arte na direção de uma verdade aberta pelas próprias obras.

<sup>56</sup> Metodologicamente, porém, é preciso antes *determinar* para então localizar o *indeterminado*, embora ambos sejam termos ontologicamente co-originários. Kant, por exemplo, adiou suas reflexões estéticas do período pré-crítico por não dispor de uma acabada teoria do conhecimento e das faculdades da mente. Cf. Grupillo, A. *O Homem de Gosto e o Egoísta Lógico: o princípio de Kant da comunicabilidade estética à luz de sua teoria do*

A experiência da arte libera a questão da verdade para além da realidade própria do conhecimento a partir daquele movimento de diferenciação em relação às categorias da epistemologia. Liberada da distinção perceptiva, da determinação conceitual e da utilidade prática, a arte se torna pela primeira vez *arte autônoma*, livre das pressões cognitivas, mas também morais (Kant) e, acima de tudo, livre da causalidade mecânica, ou melhor, da necessidade exterior e da imediatez da natureza sensível. Por isso, será, num passo seguinte, identificada com o trabalho livre e talhada para reflexo da subjetividade autônoma. O jogo começa a virar.

A autonomia que primeiro se refere à contingência do que pode agradar, não determinável a priori nem podendo amparar-se numa realidade externa, desdobra-se em autonomia dos interesses prosaicos do consumo (Hegel) e, assim, se liberta, inclusive, da finalidade de agradar. Como exercício da liberdade criativa para-si, a arte promete encontrar a verdade para além do entendimento abstrato, posto ser a relatividade do *ser-para-outro* [*Sein-für-Anderes*] que primeiro põe o problema do conhecimento.<sup>57</sup> A finalidade indeterminada do agradar, que antes inaugurava a autonomia da estética em relação à determinação material da epistemologia e à determinação formal da moral, é denunciada como figura de um *ser-para-outro* relativo, superado na arte objetiva, histórica, imagem refletida da própria subjetividade. Assim, Hegel aponta a *própria realidade* na *realidade própria* da arte.<sup>58</sup> À abstração das categorias do entendimento se contrapõem os traços da realidade concreta (em-si) animada

---

*conhecimento*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.

<sup>57</sup> “O verdadeiro desenvolvimento da ciência, que parte do *eu*, mostra que o objeto tem e conserva neste a determinação perene de um *outro*, em troca do *eu*, e que portanto o eu, do qual se parte, não é o puro saber, que verdadeiramente superou a oposição própria da consciência, mas está ainda aprisionado no fenômeno.” Hegel, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Solar, 1982, p.99-100

<sup>58</sup> Longe de ser um problema, o ser-para-outro hegeliano não tem mais a forma problemática que tem em Kant, mas converte-se numa prerrogativa da própria existência. Cf. Hegel, op.cit., p.154ss

pela universalidade conceitual (para-si): organicidade (por oposição à causalidade determinante), singularidade/universalidade concreta (em oposição à universalidade abstrata) e *ser-para-si* (em oposição à finalidade exterior). O efeito estético não possui uma causa mecânica, pois a obra é um organismo; ela é universal em sua singularidade, e não por cair sob uma classe de objetos artísticos; por fim, ela não tem uma finalidade prática exterior, pois existe *para-si*, assim como o homem. Pela consubstanciação da *coisa em si* em *sujeito para si*, a arte se torna manifestação da verdade absoluta do Espírito.

O problema se transforma em solução. De modo exemplar, os acidentes da percepção também se consubstanciam. Uma das teses em jogo na manutenção do problema era a de que a percepção estética, ainda que seja descarregada por percepções imediatas e nelas se mantenha em grande medida, só é possível enquanto percepção de segunda ordem, a fim de tornar presentes conexões imaginárias infinitas, e que sustentam a indeterminação do juízo que lhes acompanha. Enquanto a mera percepção decide rápido, a percepção estética teria um estreito parentesco com o ato de pensar, marcado pela função de retardar e refletir, de se deter no tempo.<sup>59</sup> Ao invés de se tornar um problema, tal descolamento se revela a *própria verdade* da arte, com o perdão do paradoxo, isto é, sua capacidade de retirar as coisas da imediatez sensível, referi-las à subjetividade e devolvê-las à sensibilidade, movimento pelo qual a idéia ganha efetividade e que será, para Hegel, o verdadeiro.<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> “O que passa apressado na natureza a arte segura para a duração; um rápido sorriso a desaparecer, um súbito movimento maldoso com a boca, um esgazeado de olho, um rastro de luz efêmero, assim como movimentos mentais na vida dos homens, incidentes, ocorrências que vão e vêm, e são sempre por isso esquecidas – todos e cada um ela arrebatada da existência corrente e também supera, nessa relação, a natureza.” Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Ästhetik I*. In: Werke, B.13. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, p.216. Cf. também Luhmann, N. *El arte de la sociedade*. México: Herder, 2005, p.31ss; e Seel, M. *Ethisch-ästhetische Studien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, p.53

<sup>60</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, op.cit., p. 205

Isto, no entanto, feriria o pressuposto do movimento de aproximação da arte na direção da verdade (novamente: de que nessa aproximação ela ao mesmo tempo *se distancia do conhecimento*), se Hegel não pretendesse superar, simultaneamente, um certo conceito de conhecimento. Essa superação se dá na medida em que o verdadeiro ocorre, no entanto, de forma mais perfeita no movimento do conceito, onde pode percorrer todas as mediações necessárias ao pensamento racional, isto é, ao conhecimento para além da sensibilidade imediata.<sup>61</sup>

Nesse sentido, a perspectiva anterior de Goethe, e de alguns românticos, reflete precisamente esse duplo movimento da arte: aproximar-se da verdade, afastar-se do conhecimento. Goethe, um dos primeiros a apontar explicitamente esse movimento – na forma da relação da verdade com a poesia, especificamente – compreendia a ciência como observação da natureza, e não como especulação puramente racional.<sup>62</sup> Exatamente por isso é que vê na poesia a linguagem (apenas simbólica) adequada à expressão da verdade da idéia, pois esta é sempre, para usar alguns de seus adjetivos, “impenetrável” [*unerforschliche*], “incompreensível” [*umfassenderes*] e “impronunciável” [*unaussprechliches*].<sup>63</sup>

Quando aproximamos a arte da verdade, e ao mesmo tempo nos recusamos a conferir-lhe um valor cognitivo, estamos tentando superar o problema da estética sem superar o

---

<sup>61</sup> Para Robert Pippin, Hegel não se opõe ao conceito de conhecimento em Kant, mas apenas o complementa com um conceito superior de verdade. “Hegel distingue entre um tratamento genuinamente filosófico de tais questões de inteligibilidade e uma procura ordinária pela verdade. Ele enfatiza que diferentes questões normativas estão em jogo. A correção (ou *Richtigkeit*), a noção de verdade como correspondência, por exemplo, não é algo que Hegel quer desafiar. Para finalidades ordinárias, essa questão (Nossa ‘concepção’ coincide com seu ‘conteúdo’?) é a que pensamos quando perguntamos se uma proposição é verdadeira. Contudo, a verdade (*Wahrheit*), como Hegel a considera, é outra coisa, e, novamente, diz respeito “à coincidência do objeto consigo mesmo, isto é, com o seu conceito.” Pippin, R. *The Persistence of Subjectivity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p.49 nota 50.

<sup>62</sup> Gonçalves, Márcia. *O Belo e o Destino*. São Paulo: Loyola, 2001, p.77

<sup>63</sup> Cf. “Diferença entre o conceito hegeliano e o conceito goethiano de simbólico”. In: *Ibid.*, pp.77-80. Cf. também Bürger, P. “Wissenschaft als Kunst. Zu Goethes naturwissenschaftlichen Verfahren”. In: *Zur Kritik der idealistischen Ästhetik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, pp.25-30

problema do conhecimento, o que é impossível. Destituída dos atributos do conhecimento (clareza, distinção, conceitualidade, determinação), a verdade revelada na arte identifica-se com um suposto “caos originário”. Por isso Schlegel, assim como Boileau antes dele, fala de uma “bela confusão”.<sup>64</sup> Deste modo, porém, a estética fica cega para o processo individual de aparecer dos objetos estéticos.<sup>65</sup> Quem percebe esteticamente não percebe tudo (ou nada), indistintamente. Uma obra de arte não dá acesso ao caos primordial ou à pura diversidade livre de toda articulação. Antes, quem percebe esteticamente percebe *alguma coisa* em seus aspectos indistintos. Uma obra de arte dá acesso ao caos *de algo*, à diversidade e à indistinção determinada, de algo em seus aspectos e conexões infinitas.

Somente com uma fisionomia ontológica é que a reflexão sobre a arte supera, a um só tempo, a estética e a teoria do conhecimento. Em Hegel, tal superação ocorre apenas, e sobretudo, na medida em que ele introduz um ponto de vista histórico no conceito de razão, o que lhe permite dizer da arte que ela é uma parte ou “momento” da verdade, historicamente deixado para trás justamente quando a arte se torna *mera* estética, isto é, curva-se à finalidade do agradar e deixa de refletir o verdadeiro. Isto não teria acontecido por acaso, mas em virtude da limitação essencial da arte na manifestação da verdade racional. No nível da concepção filosófica, podemos dizer, Hegel ultrapassa o problema da estética, mas, no nível histórico, é o problema da estética que ultrapassa os velhos tempos em que arte e verdade andavam juntas. A

---

<sup>64</sup> “A unidade consigo mesma, que ela se outorga, é justamente a *fluidez* das diferenças ou a *dissolução universal*.” Hegel, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2002, p.139. Talvez para evitá-lo, é que Kant não destituiu completamente a atitude estética de conceitos e representações, mas cuidou apenas de limitá-los, atribuindo-lhe uma espécie de indeterminação condicionada, diferente da indeterminação incondicionada da “bela confusão”. Cf. Schlegel, F. *Gespräche über die Poesie*. Stuttgart: Metzler, 1968 – VIII, pp. 285-362. Boileau, como um típico classicista, pensou de modo semelhante a Schlegel apenas no que diz respeito ao gênero Ode, único a libertar-se das prescrições aristotélicas. Cf. Boileau-Despréaux, N. *Arte Poética*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

<sup>65</sup> “Esse fracionamento da fluidez indiferenciada é precisamente o pôr da individualidade.” Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, op.cit., p.139

arte já disse, mas não diz mais, a verdade. Além disso, a verdade expressa na arte, a espiritualização do sensível ou sensibilização da idéia, mesmo onerada ontologicamente, só acontece no *fenômeno* do belo ideal, na obra de arte bela, o que implica o reconhecimento do (e o efeito sobre o) espectador.<sup>66</sup> Hegel concilia, assim, romantismo e classicismo em sua teoria estética.

Mas será que poderia ser de outro modo? Quando, anteriormente, procurávamos o núcleo consensual por trás do dissenso, discernimos o caráter ineludível da percepção enquanto relação fundamental com o sensível e o caráter problemático fundante do juízo. Do sentir, dissemos ser ele também constitutivo da percepção, desde que ela seja “estética”, isto é, desde que não possa se dar na indiferença e no tédio. Se se quiser ver a verdade na arte, independentemente dos efeitos sobre o espectador, então a verdade pode ser, para nossa frustração, terrivelmente enfadonha. Além disso, como ela poderia adquirir um significado cultural, histórico e coletivo sem que necessariamente vários espectadores sejam tocados pela obra, na forma de uma superação da indiferença e do tédio? Ora, não é difícil de ver que é o caráter fragmentário do pensamento e da sociedade moderna, que alienou a verdade do conhecimento e da arte, quem impede uma resposta unificada ao problema. Contemporaneamente, a unidade só é contemplada enquanto *crítica recíproca*.<sup>67</sup> Na medida em que a atitude estética abre dimensões da realidade desconsideradas pelo conhecimento, a

---

<sup>66</sup> Já nas primeiras páginas de seus *Cursos de Estética*, Hegel afirma que “a *aparência* é essencial ao *Ser* (*Wesen*); a verdade não seria nada, se ela não parecesse (*schien*) e aparecesse (*erschiene*), se ela não fosse *para* alguém, *para* si mesma assim como para o espírito em geral. Por isso, não a *aparência* como um todo, mas apenas o tipo e o modo especial de aparência no qual a arte dá a realidade em si mesma verdadeira é que pode tornar-se objeto de acusação.” Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, op.cit., p.21 em itálico no original.

<sup>67</sup> Seel, M. *Die Kunst der Entzweiung: Zum Begriff der ästhetischen Rationalität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p.19



estética seria uma disciplina indispensável à filosofia, e nada mais.<sup>68</sup> O resultado é que ninguém ganha o jogo, e Kant continua a dar as cartas.

### *A estética do neokantismo*

A diferenciação entre estética e conhecimento e, em seguida, a partir do projeto de Hegel de estabelecer um conceito de razão que inclui e ultrapassa a estética – se é que esta não deva ser concebida como a antiga *aisthesis*, como simples certeza sensível, mas também como manifestação histórica do espírito e como efeito sobre um espectador consciente de si –, a reconhecida tese da incompatibilidade entre estética e razão, revela um processo mais amplo de diferenciação entre esferas da validade que, uma vez rejeitado o logocentrismo hegeliano, que só faria justiça à arte impondo-lhe uma superação, conduz diretamente à estética do neokantismo, mais precisamente, do neokantismo do sudoeste alemão, do qual fizeram parte Windelband, Rickert e Jonas Cohn.

Aquele primeiro movimento mostra apenas, preferencialmente, a dificuldade de relação do belo com a normatividade o que, conseqüentemente, também se estende à responsabilidade característica da filosofia prática. Mesmo esta, enquanto esfera de valor não-cognitiva, só dificilmente parece ligar-se à problemática da racionalidade. Daí Windelband atribuir à filosofia a tarefa de fundamentar concomitantemente os valores do verdadeiro, do bom e do belo no âmbito da filosofia transcendental.<sup>69</sup> Ele associa tal “sistema dos valores” a uma

---

<sup>68</sup> Id., *Ethisch-ästhetische Studien*, op.cit., p.26. Obviamente, isso vale, da mesma forma, para dimensões desconsideradas pela razão prática: “Uma vez que um encontro estético com o mundo representa uma possibilidade excelente para a vida humana, não deveria ser negligenciado – nem por uma ética da vida boa nem por uma ética do respeito moral.” Id. *Aesthetics of Appearing*, op.cit., p.18

<sup>69</sup> Windelband, W. “Was ist Philosophie (1882)”. In: *Preludien*, B I, Tübingen, 1924, p.26 *apud* Pascher, M. *Einführung in den Neukantianismus*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1997, p.62

consciência transcendental sobre-individual, denominada “Normalbewußtsein”, e que pressupõe, diante de qualquer juízo tomado por verdadeiro, a forma de uma pretensão de validade incondicionada.

Em sua obra “Sistema da Filosofia”, Rickert executa então o sistema de valores projetado por Windelband, no qual a cada valor corresponde um bem, um determinado comportamento e uma determinada visão de mundo. Por exemplo, ao valor de verdade corresponde a ciência enquanto bem, o comportamento subjetivo de julgar e o intelectualismo como visão de mundo, assim como à moralidade correspondem a comunidade dos livres, a ação e o moralismo. Finalmente, à beleza correspondem a arte, o olhar e o esteticismo.<sup>70</sup>

Pelo menos no que concerne ao estatuto do valor estético, as diferenças com a mais amplamente difundida Escola de Marburg, da qual Hermann Cohen é o mais eminente representante, parecem quase nada. De acordo com Wolandt, os fundamentos sistemáticos da abordagem estética em Cohen, Natorp, Cassirer, Windelband, Kroner, Böhm, Cohn, etc. apresentam uma diferença “insignificante”. Nas palavras de Cohen, “como a arte é um membro particular no todo da cultura, assim a consciência estética significa uma legalidade própria da consciência. E, portanto, a estética é um membro necessário no sistema da filosofia.”<sup>71</sup>

Na verdade, a estética aparece no neokantismo como a terceira parte do sistema ao lado da lógica e da ética. Como disciplina da filosofia transcendental, ela tem de analisar as condições de possibilidade de uma direção [literalmente: “direcionalidade” (*Gerichtetheit*)] especial da consciência aos objetos. Para o neokantismo, a consciência é tomada em consideração admitidamente apenas em sua pureza, isto é, na

---

<sup>70</sup> Indo já além da tríade kantiana, Rickert inclui ainda na tábua dos valores a mística, a erótica e a filosofia da religião, às quais correspondem, respectivamente, o misticismo, o eudaimonismo e o teísmo/politeísmo. Cf. Ollig, H.-L. *Der Neukantianismus*. Stuttgart: J.B. Metzler, 1979, p.63

<sup>71</sup> Citado por Wolandt, G. *Fragen der Ästhetik und der Kunstphilosophie*. In: Awb, n.83, p.226 *apud* Ollig, op.cit., p.146

medida em que ela se eleva à idealidade pura enquanto validade e consciência da validade. (...) Não diferentemente do que ocorre nos domínios teórico e prático, também na esfera estética o objeto recebe sua completa determinação da consciência da legalidade e do valor.<sup>72</sup>

No domínio estético, portanto, atua uma determinada direção e função da consciência. Mas qual exatamente? Como podemos descrevê-la e investigar suas condições de possibilidade? Daí em diante, a estética do neokantismo deverá dedicar-se a estes dois problemas principais: o modo de ser da objetualidade estética e a função específica da subjetividade no âmbito estético.<sup>73</sup> Ou, dito de outro modo, o que significa uma atitude estética (subjetiva) e como se constitui o objeto sob tal atitude. Wollandt resume em seis teses as principais formulações da teoria estética neokantiana a esse respeito:

1. A arte se funda no sentimento (assim como no sentimento próprio (*Selbstgefühl*)) do indivíduo que realiza a arte, que produz o conteúdo da obra de arte.
2. Conseqüentemente, para vivenciar a arte não é essencial ajustar-se a um mundo estranho para nós, que se nos opõe enquanto um Outro, como a natureza, mas 'deixar surgir em nós a realidade da obra de arte no sentimento que é gerado'.
3. A referência da arte ao sentimento (ao sentimento próprio) implica que sua realidade depende de se as obras de arte 'são um conteúdo mais vigoroso da consciência estética'; as obras de arte são portanto determinadas 'em consideração da sua historicidade'.
4. A despeito disso, enquanto 'símile da eternidade no homem', a obra de arte transcende os limites do que é apenas histórico 'e possui uma validade supratemporal'.
5. A obra de arte não se funda apenas na subjetividade, ela se volta também a outra subjetividade. Ela possui uma comunicabilidade fundamental, que se reflete numa linguagem própria, a qual se afasta da familiar e primária 'linguagem do conceito' enquanto 'linguagem do sentimento'.

---

<sup>72</sup> Ollig, op.cit., p.146

<sup>73</sup> Ibid., p.149

6. A estrutura da obra de arte é modelada pela ‘forma artística’, na qual um eu-mesmo (*Selbst*) artístico se comunica.<sup>74</sup>

Na forma estética se expressa, assim, a subjetividade íntima e, no entanto, comunicável, mediante uma linguagem própria, a linguagem do sentimento. Esta, enquanto conteúdo objetivo de sentido, e não em virtude de algum formalismo estético, constitui juízos suscetíveis de valor universal, em particular, a predicação da beleza. Os sentimentos são para os juízos estéticos como que correlatos internos dos fenômenos do mundo externo tais como estes se relacionam, embora na linguagem dos conceitos, a juízos científicos; assim como o belo é o correlato estético do verdadeiro.

Além disso, a obra de arte é um meio pelo qual um indivíduo, um eu-mesmo, comunica algo a respeito de seus sentimentos em atitude reflexiva, isto é, atento ao sentimento de si mesmo diante de uma experiência vivida. Neste sentido, a obra é real na medida em que gera um sentimento público, que o artista logrou comunicar, ainda que com isso não se coloque o

---

<sup>74</sup> Wolandt, G. *apud* Ollig, op.cit., p.149. Não é o caso de desenvolver aqui a suspeita de como a interpretação dos valores enquanto conteúdos objetivos de sentido mal distingue o neokantismo tardio da filosofia fenomenológica do valor. Cf. Schnädelbach, H. *Philosophie in Deutschland 1831-1933*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. Embora Rickert, em suas últimas obras, elimine vários aspectos de uma filosofia do valor centrada no sujeito, não se pode reportá-lo a toda tradição neokantiana, que, para todos os efeitos, e sobretudo no plano das discussões estéticas, seguiu sem grandes discrepâncias. Talvez exatamente pelo fato de que os conteúdos objetivos de sentido, neste caso, os valores estéticos, estão, mais que os valores cognitivos ou morais, ligados à subjetividade. Este problema pertence ao cerne da sofisticada manobra conceitual que consiste em conceber a arte ou os valores estéticos enquanto produtos do espírito objetivo, mas que, no entanto, se referem a conteúdos objetivos do mundo subjetivo, com o perdão do paradoxo, isto é, os *sentimentos comunicáveis*. Jonas Cohn, cuja “Allgemeine Ästhetik”, de 1901, foi aceita de imediato como a estética da escola neokantiana (cf. Ollig, op.cit., p.83), coloca o problema da seguinte maneira: “A obra de arte existe para si, compreensível por si mesma em seu retraimento; em contrapartida, parece paradoxal que ela deva estar envolvida numa dialética. Sua auto-suficiência não é porém nenhuma “natureza”, mas nela se exterioriza um ser humano, que se comunica com outros. Enquanto comunicação, a obra de arte enuncia algo, indica algo além de si. O primeiro enunciado que o descansar-em-si da obra de arte declara contém uma traço de valor, que delimita a obra de arte (no sentido estético da palavra) em relação a outros produtos humanos. Por isso, é necessário estar de acordo quanto ao seguinte: que exatamente enquanto descansando em si e em si mesma contente a obra de arte deve ser querida; precisamente através deste descansar-em-si é que ela deve se comunicar. É claro que esta dialética possui uma estrutura diferente da que foi apresentada anteriormente.” Cohn, J. “Die Dialektik des Kunstwerkes”. In: *Neukantianismus. Texte der Marburger und der Südwestdeutschen Schule, ihrer Vorläufer und Kritiker*. Stuttgart: Philipp Reclam, 1982, p.227

problema das intenções do artista. O conteúdo objetivo de sentido da obra de arte se distingue dos demais conteúdos de sentido cognitivos e morais por fazer referência ao sentimento, isto é, por mobilizar a consciência para além de sua tranquilidade, por serem conteúdos “vigorosos”, afetando a consciência em seu sentimento de vida, para usar uma expressão do próprio Kant. Uma experiência estética permite ao sujeito experimentar, como um dado sensível, a sua própria subjetividade. Por constituírem um tipo de conteúdo mais vigoroso da consciência, os conteúdos de sentido estético são históricos, isto é, em vez de refletir uma subjetividade abstrata, por assim dizer, encarnam uma subjetividade efetiva, histórica, que se exterioriza através deles. Mas, se o artista só logra comunicar, e se o espectador só pode experimentar, o que efetivamente faz sentido (estético), então os juízos a respeito destes conteúdos são suscetíveis de validade universal. O que estes conteúdos têm em comum é a forma estética, isto é, o fato de se deixarem comunicar unicamente na linguagem do sentimento.

A subjetividade, que é somente espontânea em relação ao mundo externo, se converte em mundo (interno) para si própria. Não no sentido de um mundo que pode ser conhecido, mas experimentado como um mundo de conteúdos objetivos de sentido estético. De acordo com este modelo, as experiências estéticas subjetivas podem ser pensadas analogamente a estados de coisas, sem que um se assimile ao outro. Embora os juízos estéticos se refiram a sentimentos com pretensão de validade universal, assim como os juízos de conhecimento pretendem ser verdadeiros em relação a estados de coisas, os sentimentos não podem ser entendidos como estados mentais físicos. Apenas com esta ressalva se ousa falar de “validade”, ou até mesmo “saber”, no âmbito estético.

Ainda teremos oportunidade de discutir as dificuldades filosóficas resultantes dessa problemática procedente do neokantismo, em especial a origem econômica do conceito de

valor e seu problema ontológico. Por ora, basta apontar, sobretudo, que a estética neokantiana engessa os domínios de validade estabelecidos pelas três críticas de Kant e recalca seu motivo de mediação entre os domínios teórico e prático da razão. Kant só problemáticamente investiu o gosto de uma validade intrínseca, mas antes o apoiou num jogo entre as faculdades do conhecimento reunidas sob o princípio *heautônomo*, e não meramente autônomo, da faculdade de julgar. O neokantismo parece se ater ao esquema das três Críticas, de resto subvertido na última. A terceira Crítica não funda simplesmente um domínio de valor análogo à verdade e à moralidade; em vez disso, expõe com todo o cuidado as contradições inerentes a uma teoria estética. Recusa chamar a capacidade de julgar de “faculdade” [*Vermögen*], e antes a associa à “força” [*Kraft*], a partir da qual Herder desenvolve sua estética da obscuridade, e que pretende repercutir o motivo antropológico velado da integridade do homem.<sup>75</sup> A ênfase sobre a pretensão de validade própria ocorre ao preço da pretensão de integração. Em vez de significar um dinamismo das esferas da validade, a estética neokantiana induz à sua polarização, dando ocasião ao esteticismo, com o que a fragmentação da razão é ainda mais reforçada. Ela se confunde, assim, como uma determinada versão da modernidade filosófica e do modernismo artístico.<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> Menke, C. *Kraft: Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.

<sup>76</sup> “Numa simplificação grosseira, pode-se traçar uma linha de crescente autonomia no desenvolvimento da arte moderna. Em primeiro lugar, constituiu-se na Renascença o campo objetivo que se encontra exclusivamente sob as categorias do belo. No decorrer do século XVIII, a literatura, as artes plásticas e a música foram institucionalizadas como uma esfera de ação separada da vida sacra e cortesã. Em meados do século XIX, enfim, também surgiu uma concepção esteticista da arte, que exorta o artista a já produzir suas obras com consciência do *l’art pour l’art*. Com isso, a especificidade (*Eigensinn*) do estético pode tornar-se proposital. (...) De maneira enérgica, Kant põe em relevo a especificidade do campo objetivo da estética.” Esta simplificação da modernidade estética constitui, ao mesmo tempo, portanto, uma determinada simplificação de Kant. Habermas, J. “Die Moderne – ein unvollendetes Projekt”. In: *Philosophisch-politische Aufsätze 1977-1990*. Leipzig: Reclam, 1990, p.43-4 (Trad. Márcio Suzuki. “Modernidade – Um Projeto Inacabado”. In: Arantes, Otilia & Arantes, Paulo. *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas*. São Paulo: Brasiliense, 1992, p. 112) Daqui por diante simplesmente MPI, seguido, entre parênteses, da paginação do original e da tradução. Além disso, o mesmo Habermas reconhece, seguindo Weber, que “no conceito kantiano de uma razão formal e em si diferenciada está delineada uma teoria da modernidade”. Id., “Die Philosophie als Platzhalter und Interpret”. In: *Moralbewußtsein*

### *Crítica da fragmentação e os paradoxos do modernismo*

A crítica da fragmentação da razão, iniciada pela objeção de Reinhold a Kant, e a crítica do homem unidimensional, encabeçada por Schiller, se encontram. “O discurso filosófico da modernidade coincide e cruza-se freqüentemente com o estético.”<sup>77</sup> O problema da estética revela-se, fundamentalmente, um problema antropológico, além da tendência inescapável da razão à unidade. Particularmente, a simplificação da estética de Kant por parte do neokantismo encontra apenas um lugar mais seguro para uma das modalidades da realidade cindida. A noção integral de gosto dá lugar ao esteticismo do gênio, um movimento não completamente alheio ao desenvolvimento das artes e já previsto no que Kant tinha de novo em relação a Aristóteles, isto é, no que a regulação da arte pela verdade – de algum modo presente na idéia de um jogo, embora livre, entre as faculdades – não rendia simplesmente tributo a qualquer noção de verossimilhança ou imitação da realidade, mas tinha-se ampliado até a inversão, a fim de dar conta também daqueles fenômenos estéticos ditos sublimes, dos quais a arte modernista e a estética do gênio serão paradigmas.<sup>78</sup>

---

*und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, p.11-2 (Trad. Guido Antônio de Almeida. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p.20). De modo provocativo, Stephan Majetschak suspeita se este não seria, antes, o “mito de fundação” [*Gründungsmythos*] da modernidade. Majetschak, S. “Jürgen Habermas und Jean-François Lyotard über Moderne und Postmoderne. Anmerkungen zu einer gescheiterten Debatte aus kunsttheoretischer Sicht”. In: *Europäische Romane der Postmoderne*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2004, p.46 n.51 De qualquer forma, esta implicação recíproca faz com que o aspecto essencialmente filosófico da especificidade [*Eigensinn*] do estético nem sempre possa ser claramente dissociado da teoria sociológica do moderno.

<sup>77</sup> DFM (7/2)

<sup>78</sup> Clement Greenberg, para quem esta ampliação até a inversão caracterizava um “entrincheirar-se” [*to entrench*] da arte em sua própria área de competência, comenta, a respeito da pintura modernista, que “Cézanne sacrificou a verossimilhança, ou a exatidão, no intuito de ajustar o desenho e a composição mais explicitamente à forma retangular da tela.” Greenberg, C. “Pintura modernista”. In: *Clement Greenberg e o Debate Crítico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p.102-3. Embora sem um tratamento sistemático, a obra de Greenberg será constantemente referida neste trabalho, pois, além de ele ser, de acordo com A. Danto, “o grande narrador do

A fragmentação das atitudes enumeradas por Rickert mantém-se na medida em que cada visão de mundo, a intelectualista, a moralista, a esteticista, etc., encontra-se sem mediação, numa excessiva fidelidade a si mesma. O contra-discurso de Hegel da cisão interna [*Entzweiung*] da modernidade é refreado, abrindo espaço para o antidiscurso esteticista. Além disso, é curioso que Rickert tenha designado a beleza como o bem relativo à legalidade estética, porque, enquanto conteúdo da consciência, o sublime é ainda mais “vigoroso”. Como mais tarde, contrariando a etimologia de “Erhabene”, dirá Lyotard: “O sublime... não é uma questão de elevação... mas de intensificação.”<sup>79</sup>

Constantemente, porém, uma excessiva fidelidade a si leva ao oposto: a obra de arte moderna é precisamente a que vai além de si mesma. Como ela pretende realizar-se em sua meta imanente, afogar-se em sua própria autonomia, ela sempre fracassaria como obra, e só se realizaria como programa, como movimento artístico, como ódio de uma obra pelas outras. Em seu movimento interno, o veredicto não pode passar daquele estabelecido por Adorno a respeito de Beckett: “o espaço que resta para as obras de arte entre a barbárie discursiva e o embelezamento poético só com dificuldade é maior do que o ponto de indiferença.”<sup>80</sup>

A crítica da fragmentação em si mesma, contudo, reingressa no dilema. Adorno, como se sabe, formula-o como uma “petição de princípio”, mediante a qual o pensamento se apodera discursivamente dos elementos estéticos a fim de implodir a discursividade do pensamento. O

---

modernismo” (cf. Danto, A. *Após o fim da arte*. São Paulo: Edusp/Odyseus, 2006, p.10), S. Majetschak mostrou como a concepção de modernidade em Habermas, sobretudo no debate com Lyotard, depende da teoria do modernismo de Greenberg. Cf. Majetschak, op.cit., pp. 37-51

<sup>79</sup> Lyotard, J.F. “Das Erhabene und die Avantgarde”. *Merkur* 424, Março 1984 (ano 38), 2, p. 159 *apud* Wellmer, A. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, p.62

<sup>80</sup> Adorno, Th.W. *Teoria Estética*. Lisboa: Edições 70, 2008, p.57. Adorno via a única alternativa numa intensificação da fragmentação, na recusa intransigente levada adiante pela obra de arte. Seria, por isso, ao mesmo tempo um crítico e um apologeta do modernismo. A heteronomia torna-se, para ele, um tabu. (Cf. *Ibid.*, p.63ss)



conceito de uma crítica imanente da modernidade constitui a própria dialética do esclarecimento, cujo conteúdo é buscado nos elementos estéticos. Por outro lado, Heidegger é o filósofo que mais decididamente atribui verdade à arte. Porém, não sem revirar as concepções de arte e verdade que o problema vinha pressupondo. Isso pode sugerir que ele teria respondido a um problema totalmente diferente do colocado. Em belas palavras, “também os filósofos podem aprender dos poetas a conhecer os becos sem saída do pensamento, a sair pelo telhado desses mesmos becos sem saída...”<sup>81</sup> Quando Kant afirmava que o juízo estético contém uma conceitualidade indeterminada, não percebia que, se a arte antecede à idéia que lhe possibilita, então ela é um vir à tona, um acontecer, por isso mesmo chamado por Heidegger de “verdade” (*a-létheia*), contrária ao que estava “oculto”. O verdadeiro poeta deixaria acontecer o advento da verdade enquanto tal.

Acabamos nos delongando demais para uma reflexão preliminar. Pretendíamos ter apontado um problema fundamental da filosofia moderna, esclarecido as teses elementares em conflito e nomeado alguns personagens. Se a moderna teoria do conhecimento alienou-se da verdade, cujo cetro a arte reivindica; se a filosofia dividiu-se, por isso, e não encontra sua unidade, a arte compreende, no mínimo, uma perspectiva privilegiada a partir da qual se podem denunciar precipitadas conclusões. Certamente simplificamos demasiado muitos aspectos do problema, e reconhecemos que a complexidade é sempre mais sensata do que a simplificação. Porém, a tentativa se justifica, acreditamos, por abrir exatamente esta perspectiva privilegiada, ampla o suficiente para penetrar um flanco de atuação que já há algum tempo se tornou necessário, sobretudo devido ao aparecimento de conceitos alargados de racionalidade – como a *razão comunicativa* de Jürgen Habermas – que pretendem, com

---

<sup>81</sup> Nunes, B. *Hermenêutica e Poesia*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999, p.15

justiça, defender a razão contra suas reduções cognitivo-instrumentais. Como sintoma, a teoria do conhecimento tem sido, desde suas origens, a *via regia* pela qual o conceito moderno de racionalidade se desenvolveu. Apesar de seus múltiplos codinomes, não é difícil verificar que o modelo ôntico, técnico, instrumental, orientado a fins, etc., encontra seus limites diante dos fenômenos estéticos. Basta mencionar o fenômeno da beleza para topar com os limites dessa atrofia do pensamento moderno. Isso porque, como dissemos, se algo está de acordo com as regras do conhecimento teórico, não necessariamente apraz. E, mesmo sem a intenção de aprofundá-la, como vimos, se tocada a questão do sublime, os conflitos se agravam, pois freqüentemente encontramos em nós um prazer secreto pelo doloroso, pelo medonho, pelo disforme. Essa constatação contém a quintessência do que quereríamos chamar “o problema da estética”; o impulso de, através dele, testar uma nova figura de pensamento, a razão comunicativa, advém da suspeita de que, *mesmo* ampliando o conceito de racionalidade, libertando-o dos grilhões da consecução de sucessos instrumentais epistemologicamente condicionados, ainda assim ele permanece.

## II. Necessidades remanescentes de uma razão comunicativa

Os capítulos seguintes são como um retrato-falado do que se persegue. Como a obra de Habermas, além de complexa, vem constantemente sofrendo alterações e aprimoramentos por parte do filósofo, convém delimitar o objeto que nos concerne. A crítica à qual nos referimos diz respeito, em primeiro lugar, à determinação do conceito de racionalidade que Habermas constrói no início de sua principal obra e nela desenvolve;<sup>82</sup> em segundo lugar, à fisionomia essencialmente jurídico-política que ela vai cada vez mais adquirindo, até culminar com uma teoria do direito<sup>83</sup> e, por fim, a ambas, sob o aspecto da exigência de um conceito de racionalidade que faça justiça, em seus próprios termos, à complexidade do mundo da vida.<sup>84</sup> Por isso, devemos expor, em linhas gerais, o conceito dessa racionalidade a partir de três complexos temáticos mediante os quais sua determinação provisória é levada a cabo: a idéia de uma racionalidade comunicativa, a diferença entre mundo da vida e sistema e a

---

<sup>82</sup> TAC I (25-71/24-69)

<sup>83</sup> Cook, Deborah. "Habermas against himself". In: *Adorno, Habermas, and the search for a rational society*. London: Routledge, 2004, p.123ss. Cf. Habermas, J. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. (Trad. Flávio Beno Siebeneichler. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade..* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997).

<sup>84</sup> PPM (181/178)

reconstrução terapêutica da modernidade.<sup>85</sup> Paralelamente, devemos esclarecer a função estabilizadora da comunicação jurídica e, por fim, as exigências de uma extrema sensibilidade a diferenças que esta racionalidade se impõe.

É de suspeitar que este retrato-falado não seja nem uma fotografia nem uma representação completamente idônea do projeto mesmo de Habermas; ele diz respeito, portanto, a uma certa imagem que este projeto deixa fazer de si, para fins de uma investigação filosófica. Se o retrato aqui construído, tendo em vista alterações, reformulações e algumas colocações deste autor, for julgado incorreto, tanto melhor assim; isso significa que se refutou uma determinada fisionomia deste projeto, não do que ele poderia ser numa leitura mais meticulosa, atenta a dissonâncias que, aliás, é o que pretendemos, no fundo, levar adiante.<sup>86</sup> No decorrer deste trabalho, como se poderá verificar, constantemente fomos obrigados a pensar “com Habermas contra Habermas”, precisamente no sentido oposto ao de Apel.<sup>87</sup>

Em vez de repetir a ordem de exposição do autor, passando diretamente a uma caracterização definitiva deste retrato, optamos por esboçar primeiros traços e apontamentos, inverter a ordem de prioridades e começar pelo que, em suas próprias palavras, “salta à vista” na proposta filosófica de Habermas, a saber, o fato de ter ela sido concebida como *phármakon*, como solução de patologias sociais oriundas da colonização, por parte de sistemas sociais autônomos, de âmbitos da vida estruturados comunicativamente. “Se não queremos simplesmente renunciar a padrões com os quais uma forma de vida pode ser avaliada como mais ou menos falida, distorcida, infeliz ou alienada, o caso que se nos oferece como modelo é,

---

<sup>85</sup> TAC I (8/10)

<sup>86</sup> Cf. Ingram, D. *Habermas e a dialética da razão*. Brasília: EdUnB, 1993.

<sup>87</sup> Apel, K-O. *Penser avec Habermas contre Habermas*. Paris: Editions de l’Eclat, 1990.

em todo caso, o da enfermidade e da saúde.”<sup>88</sup> Isto nos permitirá, simultaneamente, um acesso à problemática que dá ensejo ao projeto de um “*equilíbrio* entre momentos necessitados de complementação, de um jogo equilibrado entre o cognitivo, o moral e o estético-expressivo” a partir de uma forma ampliada ou enriquecida de razão *comunicativa*, que aparece, primeiramente e, sobretudo, num contexto patológico de crise de legitimação.

### *A reconstrução terapêutica da modernidade*

Uma reconstituição do itinerário intelectual de Habermas não é nosso objetivo principal,<sup>89</sup> mas apenas na medida em que ganha relevo a imagem do projeto filosófico a ser esboçada contra um pano-de-fundo contrastante. Parte do diálogo com Heidegger, por exemplo, que poderia remontar até sua tese de doutorado, de 1954, sobre a Filosofia das Idades do Mundo de Schelling, além de ser um desvio longo demais, carece de pertinência teórica no nível textual, para ganhar significado apenas enquanto fato exterior, mas que encobre uma conexão interna.<sup>90</sup> Num ensaio feito por ocasião da publicação tardia do curso de Heidegger sobre a *Introdução à Metafísica*, em 1953, apenas um ano antes de seu doutoramento, Habermas escreve que o filósofo “nos ocupa aqui não como filósofo, mas em sua irradiação política”,<sup>91</sup> e este será praticamente o único tom do diálogo unidirecional entre os dois. Habermas nunca conseguiu estabelecer um vínculo conceitual satisfatório entre os aspectos filosóficos e políticos deste debate, mas, como sugere mais tarde também em relação

---

<sup>88</sup> TAC I (112/109)

<sup>89</sup> Cf. McCarthy, T. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge: The MIT Press, 1978; Duvenage, op.cit, 2003.

<sup>90</sup> Cf. Habermas, J. *Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971, pp.171-227.

<sup>91</sup> Id., “Con motivo de la publicación del curso de 1935”. In: *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 1975, p.58

a Walter Benjamin, parece limitar-se à indicação de que a violência revolucionária “reveste, por assim dizer, com as insígnias da práxis, o ato [hermenêutico] de interpretação”.<sup>92</sup> Simplesmente Heidegger – e de algum modo Benjamin – exerceria no âmbito do pensamento uma violência análoga à que o ato revolucionário comete na práxis. É digno de reflexão se o fato mesmo desta carência de um tratamento filosófico profundo, por si só, não pode ser de excelente significado filosófico. Para Habermas, não há que se discutir a genialidade de um filósofo como Heidegger; apenas quando o genial “tem como consequência a destruição política, também entra em seu direito a crítica no seu papel de vigilante público”.<sup>93</sup> Se atentarmos para o fato de que, à época, Habermas pouco compreendia, na tradição da teoria crítica da sociedade, a filosofia como um elemento reflexivo da atividade social, que “já não pode entender-se *como* filosofia, se entende a si mesma como crítica”,<sup>94</sup> talvez se compreenda melhor essa recusa de Heidegger, cuja pertinência política se autonomizaria em relação a sua correção filosófica.

Com efeito, é exatamente essa noção de crítica que reveste as objeções que gostaríamos de levantar ao conceito de uma razão comunicativa. Ela se distingue – e também constitui uma crítica – da crítica que Habermas buscou fundamentar numa concepção alargada de racionalidade, cujo projeto só começa a se esboçar claramente na década 70. Neste contexto, pode-se discernir uma determinada constelação básica, composta, sobretudo, por ensaios capitais de diálogo com a tradição da teoria crítica da sociedade, publicados no volume *Perfis filosófico-políticos*, e que gravitam em torno da obra de Habermas mais influente deste período, *A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio*, de 1973. Dos ensaios mencionados a

---

<sup>92</sup> Id., “Crítica conscientizante ou salvadora – a atualidade de Walter Benjamin”. In: *Sociologia*. Organização, seleção e tradução de Bárbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ática, 1980, p.200

<sup>93</sup> Id., *Con motivo de la publicación del curso de 1935*, op.cit., p.58

<sup>94</sup> Id., “Para qué seguir con la filosofía?”. In: *Perfiles filosófico-políticos*, op.cit., p.29

serem trabalhados aqui, apenas o primeiro, sobre Adorno, de 1969, apareceu na primeira edição dos *Perfis*, que data de 1971.<sup>95</sup> Os demais, publicados posteriormente, só foram anexados uma década depois, em edição ampliada. Este acréscimo é de tanta importância teórica quanto o fato de ser feito a uma obra construída ao longo da vida estudantil de Habermas, e que além de se limitar à “influência política” de filósofos alemães, exemplificam um “tipo de pensamento” que “experimentou uma espécie de afloração tardia durante os anos cinquenta e sessenta na República Federal da Alemanha e que agora entra em seu final.”<sup>96</sup> O ensaio de 1972, sobre Benjamin, já citado, e o de 1973, sobre Marcuse,<sup>97</sup> entre outros, assinalam uma mudança de tom, que deixa entrever notas dissonantes. Talvez ela seja o emblema do trabalho filosófico de Habermas dos anos 70, nem tanto mais no espírito da interpretação histórico-política dos mandarins alemães, nem ainda bastante amadurecida conceitualmente. Enquanto uma parte dela apresenta aspectos de um projeto filosófico novo, a outra o compreende como herdeiro de uma determinada tradição. Esta constelação dissonante passaria quase incompreensível, se não fosse pela presença do *Leitmotiv*.

Embora todo o vocabulário marxista, *A crise de legitimação* objetiva defender a tese de que uma determinada lógica interna no desenvolvimento das forças produtivas encontra limites, de diferentes origens, à realização de seus valores-metas. Isso vale como explicação para os rumos tomados pelo capitalismo avançado, e contraria a re-tradução sociológica, tal como estabelecida por Marx, da teoria de acumulação do capital em termos de teoria de classes, que levava a hipóteses sobre a resolução de contradições. Por isso, Habermas introduz, no âmbito conceitual, uma perspectiva externa ao sistema social, que só seria acessível

---

<sup>95</sup> Id., “Theodor W. Adorno – Pré-história da subjetividade e auto-affirmação selvagem”. In: *Sociologia*. op.cit., 1980.

<sup>96</sup> Id., “Prólogo a la primera edición (1971)”. In: *Perfiles filosófico-políticos*, op.cit., p.13

<sup>97</sup> Id., “Arte e Revolução em Herbert Marcuse”. In: *Sociologia*. op.cit., 1980.

empiricamente, e que possui paralelos tanto no conceito médico quanto no conceito estético de crise, herdado da tragédia clássica. Esta obra principal dispõe claramente pela primeira vez o pensamento de Habermas como resposta a um quadro patológico da sociedade moderna. Ela precisa explicar porque o capitalismo se estabiliza, mediante a intervenção do Estado, sobre suas próprias contradições, ao invés de resolvê-las. Para isso, substitui o conceito de uma sociedade superdimensionada por um conceito de sistema social, mas que, por sua vez, também se distingue de um conceito estrito de sistema, pois se encontra em relação com a natureza externa e interna. Assim, Habermas visa esclarecer porque a lógica interna da evolução social sofre desvios e esbarra em limites. Não é surpreendente, portanto, que seja uma obra extremamente sensível a contingências e a muito custo procure uma organização conceitual sistemática, cuja configuração só apareceria, a despeito destes pressupostos, quase uma década depois.

Uma nova teoria da crise não é visada. Contudo, é pretendido que o conceito sistêmico de crises ou “contradições”, oriundo do marxismo clássico, deve ser revisto na seguinte direção. Para Hegel e Marx, conflitos sociais seriam apenas a forma aparente, o lado empírico de uma contradição lógica fundamental. Mas não se pode falar em lógica, aqui, no sentido que é dado, por exemplo, à contradição entre proposições declarativas. Se o objetivo é localizar contradições entre interesses, normas de ação, etc., que ocorrem numa determinada formação social, “a lógica que poderia justificar falar em “contradições sociais” teria portanto de ser uma lógica do uso de conteúdos proposicionais no discurso e na ação”, o que significa dizer que “teria de ser uma pragmática universal em vez de lógica”.<sup>98</sup> Com esta revisão, um aspecto

---

<sup>98</sup> Id., *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973. 5ed., p.44 (Trad. Vamireh Chacon. *A crise de legitimação no capitalismo tardio*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980, p.41) Doravante CL, com as respectivas paginações.



fundamental dos conceitos médico e estético de crise é recuperado, que em parte se perdera nas teorias evolucionistas do século XIX, através da filosofia da história do século XVIII, e que deveria ser de importância decisiva num conceito científico-social de crise útil hoje, no estado atual das ciências da sociedade. Ele leva em conta, em primeiro lugar, o fenômeno empírico não apenas como reflexo de contradições lógicas e, em seguida, admite que a subjetividade envolvida no processo de crise pode ou não, tendo em vista circunstâncias e limites, recobrar sua identidade.

Uma doença contagiosa, por exemplo, é contraída através de influências externas ao organismo; e os desvios do organismo afetado diante desta situação-meta – o estado normal saudável – pode ser observado e medido com ajuda de parâmetros empíricos. (...) Contudo, não falaremos de uma crise, quando for medicamente uma questão de vida e de morte, se for apenas assunto de um processo objetivo visto de fora, se o paciente não estiver também envolvido subjetivamente neste processo.<sup>99</sup>

Na tragédia clássica, segundo a interpretação de Habermas – que prescinde de maiores julgamentos – isto se torna ainda mais claro. Os personagens trágicos estão aptos a recuperar sua liberdade, derrubando o poder do mito, embora a contradição se expresse no destino catastrófico. De qualquer modo, quando falamos em crise, queremos apontar, ao mesmo tempo, tanto um desdobramento objetivo, isto é, normativo, quanto um movimento de libertação subjetiva, que é interpretado como superação da crise. Mais do que em qualquer outro âmbito, é importante para a compreensão do capitalismo avançado que a lógica do conflito seja falível, e em última instância acessível apenas enquanto hipóteses a serem empiricamente testadas. Vejamos rapidamente dois exemplos.

---

<sup>99</sup> CL (9/11)

Hoje, afirma Habermas, o Estado tem de cumprir funções que não se restringem aos pré-requisitos de existência do modo de produção, isto é, as instituições básicas da propriedade e da liberdade de contrato – como no capitalismo liberal – nem são derivadas do movimento imanente do capital. Uma dessas funções é elevar a produtividade do trabalho, conseqüentemente da mais-valia, através da qualificação educacional. Se interpretarmos o trabalho reflexivo como trabalho improdutivo, no sentido marxiano, “a específica função deste trabalho para o processo de realização é subestimada”,<sup>100</sup> pois só indiretamente o trabalho reflexivo é investido produtivamente, mediante o capital que é pago como renda a cientistas, engenheiros, professores, etc.

Essa reflexão mostra, em primeiro lugar, que as categorias clássicas fundamentais da teoria do valor são insuficientes para a análise da política governamental em educação, tecnologia, ciência. Também mostra que é uma questão empírica se a nova forma de produção da mais-valia pode compensar a queda tendencial na taxa de lucro, isto é, se pode operar contra crises econômicas.<sup>101</sup>

Outra dessas funções é a delegação de poder legítimo a associações de empresas e sindicatos para organizar quase politicamente os salários, erodindo o “mercado de trabalho”. No âmbito da tradicional teoria do valor, também é possível fixar politicamente o preço de uma mercadoria. Porém, a força de trabalho é uma mercadoria peculiar, pois ela é a unidade de medida do valor de cálculo para todas as outras mercadorias. A partir de que medida, portanto, associações e sindicatos fixam salários?<sup>102</sup> O problema obriga a verificar o fenômeno sob um ponto de vista empírico, a fim de saber se a estratégia conduz a um efeito

---

<sup>100</sup> CL (81/75)

<sup>101</sup> CL (82/76)

<sup>102</sup> Habermas lembra que Marx mencionava como elementos históricos e morais podem influir na determinação do valor da mercadoria “força de trabalho”. Cf. CL (83/77 nota)

estabilizador ou crítico, e não partir de uma definição substancial de salário médio, por exemplo, incapaz de explicar se o êxito unicamente econômico se deve à transferência da contradição para setores desorganizados:

Sem dúvida, alguém pode apegar-se a uma estratégia dogmática conceitual e equacionar, por definição, o salário médio com os custos de reprodução da força de trabalho. Mas ao agir assim, prejudica num nível analítico a (sem dúvida) questão empiricamente substancial de saber se em nível de classe, organizada politicamente através da sindicalização, talvez tenha tido um efeito estabilizador apenas porque teve êxito num sentido econômico e alterou visivelmente a taxa de exploração em favor das partes mais bem organizadas da classe operária.<sup>103</sup>

Em resumo, se a subjetividade encarnada pelo Estado passa a comandar as relações de produção, ou se ele é apenas um órgão ativo inconsciente das leis econômicas, é difícil de provar apenas com um modelo filosófico. Se o fenômeno do capitalismo avançado constitui um controle das crises econômicas ou apenas o seu deslocamento temporário para o sistema político é, no fim das contas, uma questão empírica. Habermas pressupõe apenas uma “limitada capacidade de planejamento”.<sup>104</sup> Se isto é suficiente, depende de um complexo de fatores, tais como a possibilidade da racionalidade burocrática atender às demandas do mercado (crise de racionalidade), de manter a lealdade das massas (crise de legitimação), de satisfazer necessidades renovadas (crise de motivação).

As atividades contraditórias que o Estado é obrigado a cumprir levam a um dilema político, na forma de um inevitável déficit de racionalidade. Irrompem, neste contexto, os dilemas de que o projeto filosófico de Habermas, daqui em diante, tornar-se-á vítima. Pois não

---

<sup>103</sup> CL (83/77) tradução modificada. Quanto às citações desta obra, freqüentemente fizemos uso deste recurso.

<sup>104</sup> CL (87/81) E nisso reside exatamente a crise: “Emergem os imperativos mutuamente contraditórios de expandir a capacidade de planejamento do Estado, com o objetivo do lucro capitalista coletivo e, contudo, bloqueando exatamente essa expansão, que ameaçaria a continuação da existência do capitalismo.” CL (89-90/83)

são atividades contraditórias em sentido estrito, mas apenas na medida em que as tendências de crise não se estabilizam sobre uma racionalidade organizacional, fundada na formação democrática da vontade, na qual se fundam os acordos políticos, dos quais não se pode dizer, a priori, isto é, a partir de fundamentos lógicos, que não seja capaz de generalizar interesses.

Inclino-me a pressupor que nem *todo* incrementalismo – isto é, cada tipo de planejamento limitado aos horizontes a médio prazo e sensível aos impulsos externos –reflete *eo ipso* o déficit de racionalidade de uma administração sobrecarregada. Alguém pode, em qualquer caso, acrescentar fundamentos lógicos aos limites para a racionalidade de prevenção, que tiver de investigar a *capacidade de compromisso* dos interesses, sem estar apto de antemão a trazer ao público a discussão da *capacidade de generalização* desses interesses.<sup>105</sup>

Já Hegel sabia que estabelecer limites lógicos significa ao mesmo tempo ultrapassá-los. Limites são tão inevitáveis quanto imprevisíveis. Caracterizam, melhor dizendo, “condições limitantes” ou “corpos estranhos” no interior do sistema que, diante destas condições, se encontram como em uma “margem de manobra” [*Manövrierspielraum*].<sup>106</sup> Isso retira da situação o estatuto de uma crise de racionalidade estritamente falando. Apenas a administração falha, ao tentar organizar imperativos incompatíveis, em manter a lealdade das massas e satisfazer necessidades renovadas.

*Na medida* em que estes fenômenos levam de fato a impasses relacionados com crises, trata-se não de déficits na racionalidade do planejamento e sim de conseqüências de situações motivacionais inadaptáveis: a administração não é apta a motivar seus sócios a cooperar. Falando grosseiramente, o capitalismo avançado não necessita

---

<sup>105</sup> CL (93-4/86) Neste contexto, acordos políticos e empresariais de alto nível não tomam a forma de um agir estratégico, guiado por ações individuais racionais – como, por exemplo, na chamada teoria dos jogos – mas precisam adotar padrões políticos de avaliação e decisão. Apenas assim a crise de racionalidade não recai nos teoremas da crise econômica.

<sup>106</sup> CL (95/87ss) Em fidelidade à metáfora médica, as patologias sociais são interpretadas como “contaminações” e não como contradições lógicas internas. Por outro lado, a metáfora, por assim dizer, náutica, da margem de manobra, tem também um significado todo especial, ao qual nos dedicamos no final deste trabalho.

sofrer danos quando os meios de controle, através de estímulos externos, falharam em certas esferas do comportamento, nas quais previamente funcionaram. (...) Mas esta predição não pode ser deduzida de um afastamento da racionalidade da administração e sim, no melhor dos casos, do afastamento de motivações necessárias ao sistema.<sup>107</sup>

Essas condições limitantes, às quais se devem tanto as crises quanto as esperanças de superação, são, obviamente, atribuídas aos componentes não normativos do sistema social, o que por si só caracteriza uma estrutura híbrida, destinada a evitar as fraquezas de uma estratégia conceitual aprisionada ao conceito de sistema, mas que, “entretanto”, reconhece Habermas, “produz uma dicotomia entre estruturas normativas e condições materiais limitantes”.<sup>108</sup> O problema consiste, então, em demonstrar sua interconexão.<sup>109</sup>

Sob os imperativos de crescimento do capitalismo avançado, a sociedade mundial conseguiu se desdobrar de tal forma que seus limites são transferidos para longe e constantemente deslocados, a fim de manter um equilíbrio instável. Deste modo, as crises não podem ser vistas como específicas ao sistema, “embora as possibilidades de lidar com crises sejam especificamente limitadas pelo sistema”.<sup>110</sup> Estes limites são analisados a partir de um conceito duplo de natureza.

Toda a temática veio à tona na década de 70. Os distúrbios do equilíbrio ecológico mostraram, pela primeira vez, nesta fase do capitalismo, o limite intransponível do crescimento econômico. Ele é remetido, de novo, a hipóteses empíricas, dificilmente comprováveis, sobre o crescimento populacional, a capacidade terrestre de absorver poluentes e a possibilidade de tecnologias em substituir e renovar matérias-primas. Apesar de tudo, uma

---

<sup>107</sup> CL (96/88-9)

<sup>108</sup> CL (16-7/17-8)

<sup>109</sup> CL (14/15)

<sup>110</sup> CL (61/57)

alteridade enfática parece se impor, pois, não obstante a expansão do controle sobre a *natureza externa*, o crescimento exponencial “deve algum dia chocar-se contra os limites da capacidade biológica do ambiente”.<sup>111</sup> Em todo caso, este permanece mais palpável do que o limite imposto pelo “equilíbrio antropológico”, que governa as relações do sistema social com a *natureza interna*. Entre os custos do imperativo de crescimento, encontra-se também a crescente “violação dos requisitos quanto à consistência do sistema da personalidade”, o que só pode ser ultrapassado “ao preço da alteração da identidade sócio-cultural dos sistemas sociais”.<sup>112</sup> Segundo Habermas, em contraste com a socialização da natureza externa, esta barreira não é absoluta. No entanto, trata-se menos de uma tese filosófica a respeito dos limites de integração da natureza interna do que do simples reconhecimento da insuficiência dos métodos que possuímos para identificá-los.<sup>113</sup> Este fato revela a dupla função do sistema sócio-cultural e seu “resíduo de tradição”. Em primeiro lugar, diante da ausência de uma lógica estritamente evolutiva, no âmbito filosófico, apenas o sistema sócio-cultural pode prover as ciências sociais de hipóteses a respeito dos limites do sistema, do resíduo de subjetividade e de necessidades reais que conservam sua identidade, isto é, que demarcam a *margem de tolerância* [*Toleranzbereich*] na qual se mantém a perspectiva de uma superação

---

<sup>111</sup> CL (63/59)

<sup>112</sup> CL (61/57) Habermas também acrescenta os perigos da autodestruição das relações internacionais, que remetem aos limites impostos por um conceito de Estado fundado nacionalmente. Como se sabe, essa problemática está presente em Hegel, de maneira lógica: “Como, porém, a relação entre eles [os Estados] tem por princípio a sua soberania, daí resulta que se encontram uns perante os outros num estado de natureza e os seus direitos não consistem numa vontade universal constituída num poder que lhes é superior, mas obtêm a realidade das suas recíprocas relações na sua vontade particular.” Hegel, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Lisboa: Martins Fontes, 1976, p.298

<sup>113</sup> “Duvido que seja possível identificar quaisquer constantes psicológicas na natureza humana, que limitem o processo de socialização por dentro”. CL (64/59) De alguma forma, isso não difere muito das hipóteses empíricas sobre os limites ecológicos, mas a diferença existe, se pensarmos na distinção ontológica entre os mundos externo e interno, que Habermas só conceberá mais tarde. Não é difícil conceder a premissa de que a socialização do indivíduo, sobretudo no que diz respeito ao corpo, freqüentemente encontra limites intransponíveis.

da crise, em contraste com a mera morte ou alteração da identidade do sistema.<sup>114</sup> Em segundo lugar, apenas esse mesmo sistema sócio-cultural pode motivar os membros da sociedade, através de interpretações convincentes ligadas à tradição, a legitimar decisões no âmbito do sistema.

A primeira dessas funções diz respeito à problemática da lógica das ciências sociais, a segunda, da lógica da formação democrática da vontade, isto é, da estrutura comunicativa da ação. Se abdicarmos desses limites, as hipóteses empíricas darão lugar a uma perspectiva sistêmica auto-reguladora, e a necessidade de legitimação, a uma perspectiva reflexiva intensificada, como no caso de Hegel e de Luhmann.<sup>115</sup> Assim, podemos também entender porque o conceito posterior de mundo da vida, enquanto oposto ao sistema, fora, neste contexto, curiosamente analisado a partir do conceito de natureza. Com efeito, tudo que diz respeito às naturezas interna e externa, enquanto limites do sistema social, só pode ser pensado hermeneuticamente, como hipóteses empíricas a serem testadas. Isto cumpre um papel *para e na* reflexão de Habermas, quer dizer, um pressuposto metodológico científico introjetado como elemento de sua concepção filosófica.

Em *A lógica das ciências sociais*, publicado inicialmente como suplemento da *Philosophischen Rundschau*, em 1967, e separadamente em 1970 – portanto paralelamente aos textos aqui trabalhados – Habermas adverte que “as ciências sociais precisam equilibrar os modos de procedimento heterogêneos, as metas e os pressupostos das ciências da natureza e da cultura.”<sup>116</sup> Uma interpretação da crise de legitimidade no capitalismo avançado que não se

---

<sup>114</sup> CL (12/14) Habermas se vale também da expressão ‘limiar de tolerância’ [*Toleranzschwelle*]. (90/84)

<sup>115</sup> CL (65/60; 173/159ss)

<sup>116</sup> Id., *A lógica das ciências sociais*. Petrópolis: Vozes, 2009, p.22

restringe à descrição de um processo objetivo visto de fora também assume o papel – crítico-comunicativo – de promover a restauração da saúde social.

A interpretação urgente que se estende até a inserção de meios técnicos no mundo da vida social precisa realizar as duas coisas ao mesmo tempo: ela precisa *analisar* as condições objetivas de uma situação; as técnicas disponíveis e factíveis, assim como as instituições existentes e os interesses efetivos, e, ao mesmo tempo, *interpretá-los* no âmbito de uma autocompreensão de grupos sociais determinada pela tradição. Por isto, vejo uma conexão entre esse problema da tradução racionalmente obrigatória de um conhecimento técnico em uma consciência prática e as condições metodológicas de possibilidade de uma ciência social que integre o procedimento analítico e o hermenêutico.<sup>117</sup>

Esta problemática deve nos conduzir ao complicado entrelaçamento entre motivação, teoria do agir, compreensão e crítica; e, por fim, à função da arte como remanescente dos valores da tradição na cultura burguesa.

É interessante que as condições metodológicas de possibilidade de uma ciência social constituam, ao mesmo tempo, condições de solução ao problema de legitimação no capitalismo tardio, na medida em que ambas dependem da possibilidade de uma conceituação racional da motivação; a primeira, no que diz respeito à compreensão do significado de uma ação social em geral e na formulação de hipóteses extra-sistêmicas; a segunda, na formulação de uma técnica social que leve em conta o potencial de significado das ações e garanta o equilíbrio com o que escapa ao sistema, superando a crise ao invés de deslocá-la. Este duplo problema deriva basicamente da circunstância de que: “*Não há produção administrativa [nem científica, a.g.] de significados*”.<sup>118</sup> Pertencem ao mesmo nível de reflexão as circunstâncias de

---

<sup>117</sup> Ibid., p.37

<sup>118</sup> CL (99/92) Em itálico no original



que “a compreensão motivacional dá o impulso para a imaginação que cria hipóteses”<sup>119</sup> e de que “o sistema cultural é especialmente resistente ao controle administrativo”.<sup>120</sup> Uma ação com significado (social), como levantar e abrir a janela quando está calor, fazer algo gentil, etc., não pode ser explicada causalmente, mas apenas com o auxílio da tradução de intenções em linguagem empírica, no que “já se insere ao mesmo tempo na interpretação do observador uma pré-compreensão”.<sup>121</sup> Há uma conexão entre o “subjetivo” em geral, na problemática da motivação do agir, e o acesso hermenêutico aberto previamente, pois, em contraste com o caso-limite da ação estratégica, os motivos de uma ação dificilmente são acessíveis por “introspecção”, mas apenas intersubjetivamente.<sup>122</sup> Mesmo um acesso por introspecção depende de uma familiaridade do observador com uma linguagem, isto é, ele deve ser capaz de falar e agir para formular hipóteses sobre o significado de uma ação.<sup>123</sup> No interior de um paradigma lingüístico, o subjetivo só é franqueado de modo hermenêutico. Além disso, constantemente o agir social, como ser gentil, por exemplo, implica apenas uma oportunidade de ser criativo, e possui uma significação tão aberta que “podemos em princípio imaginar um

---

<sup>119</sup> Id., *A lógica das ciências sociais*, op.cit., p.96

<sup>120</sup> CL (99/92) Numa entrevista concedida em 1981, em que trata, entre outras coisas, dos déficits do conceito de verdade da antiga teoria crítica, e sua relação com as ciências, Habermas formula esta questão de maneira surpreendentemente esclarecedora para o problema da estética: Ele diz: “Quando alguém se envolve com linguagens teóricas, que são especializadas em questões de verdade num sentido estrito, então é preciso ver como se pode, no interior das ciências sociais, e ainda mais seriamente no interior da formação teórica filosófica, trazer à tona o âmbito da *experiência* [*Erfahrungsbereiche*] tanto do que é estético-expressivo quanto do moral-prático sem indefinições empíricas, isto é, sem com isso por em risco os pressupostos da descrição teórica. Este é o problema das *abordagens teóricas não positivistas nas ciências sociais*.” Id., “Dialektik der Rationalisierung”. In: *Die neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, p.175 (em itálico no original). Isto pode ser resumido da seguinte maneira: como se pode trazer o âmbito próprio da *experiência*, estética e prático-moral, para as ciências humanas sem com isso prejudicar o primado da questão sobre a verdade.

<sup>121</sup> Id., *A lógica das ciências sociais*, op.cit., p.106

<sup>122</sup> Agradeço a sugestão de Virginia Figueiredo, que vê aqui, com grande plausibilidade, uma ligação com a reflexão de Hannah Arendt sobre a ação política, conceituada a partir das ferramentas oferecidas pelo juízo estético reflexivo de Kant. Cf., em conexão com a problemática desenvolvida, Wellmer, A. “Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason (1985)”. In: *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

<sup>123</sup> Habermas, *A lógica das ciências sociais*, op.cit., p.107

exemplo que não precise se assemelhar de nenhuma maneira óbvia a exemplos passados”.<sup>124</sup> Portanto, conclui Habermas, “a compreensão de motivações não é nenhum procedimento válido para a comprovação da pertinência empírica; ela pode, em todo caso, conduzir a hipóteses.”<sup>125</sup>

Da mesma forma, a produção comercial de significados, enquanto estratégia administrativa de motivação, exaure a força normativa da sua validade. “A busca de legitimação se autoderrota, logo que o modo da procura é descoberto.”<sup>126</sup> Isto lembra o exemplo supremo de Kant, a respeito do hospedeiro jocoso que escondia atrás da moita um rapaz travesso, capaz de imitar o fascinante canto do rouxinol, para contentar seus hóspedes. “Tão logo, porém, a gente se dê conta de que se trata de fraude, ninguém suportará ouvir por longo tempo esse canto.”<sup>127</sup> A tradição cultural possui suas próprias condições de reprodução, jamais imitadas por planejamento, mas apenas acessíveis com consciência hermenêutica. Somente uma apropriação crítica da tradição seria capaz de derrubar o seu caráter natural e ainda assim reter algo dela num nível reflexivo. “A peculiaridade da crítica consiste na sua dupla função; dissolver analiticamente, ou numa crítica da ideologia, pretensões de validade que não possam ser redimidas discursivamente; porém, ao mesmo tempo, liberta os potenciais semânticos da tradição.”<sup>128</sup> Neste contexto, Habermas remete a tese da dupla função da crítica a Albrecht Wellmer<sup>129</sup> e a seu próprio ensaio sobre Benjamin, que analisaremos adiante.

Da parte do sistema político, ainda que valores de uso pudessem substituir o escasso recurso da “significação”, é possível que as demandas cresçam mais rápido que a quantidade

---

<sup>124</sup> Danto, A. *apud* Ibid., p.60

<sup>125</sup> Ibid., p.95

<sup>126</sup> CL (99/92)

<sup>127</sup> Kant, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p.148 (Ak 172)

<sup>128</sup> CL (100/93)

<sup>129</sup> Cf. Wellmer, A. *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969, p.42ss

disponível de valor.<sup>130</sup> A problemática dessa suspeita – relacionada ao hedonismo consumista e à contracultura – de que o capitalismo gera necessidades que não pode satisfazer, refere-se ao diálogo de Habermas com Marcuse, ao qual também nos dedicaremos. O que importa, em resumo, é que não existem equivalentes funcionais para as tradições desgastadas, exceto o consolo, entre verdadeiro e enganoso, da arte:

Só a arte burguesa, que se tornou autônoma diante das demandas para emprego extrínseco à arte, tomou posições em favor das vítimas da racionalização burguesa. A arte burguesa tornou-se o refúgio de uma satisfação, mesmo se apenas virtual, daquelas necessidades que vieram a ser, como se fossem, ilegais no processo vital material da sociedade burguesa. Refiro-me aqui ao desejo de uma relação mimética com a natureza, à necessidade de vida em comum em solidariedade, fora do egoísmo grupal da família imediata. É o desejo de felicidade de uma experiência comunicativa isenta de imperativos de racionalidade de propósitos e dando margem à imaginação tanto quanto espontaneidade. A arte burguesa, ao contrário da religião privatizada, da filosofia científica, da moralidade estratégico-utilitária, não assume as tarefas dos sistemas econômicos políticos. Em vez disso, coleciona necessidades residuais, que não podem encontrar satisfação dentro do “sistema de necessidades”. Pois, ao longo do universalismo moral, da arte e da estética (de Schiller a Marcuse), são ingredientes exclusivos montados dentro da ideologia burguesa.<sup>131</sup>

Ao lado dos três ensaios que analisaremos a seguir, as poucas palavras sobre arte presentes em *A crise de legitimação* já comprovam uma centralidade da experiência estética enquanto tesouro que guarda as riquezas perdidas das visões de mundo, unicamente com ajuda das quais uma cultura incapaz de se reproduzir por seus próprios meios pode ser suplementada. No conjunto, tudo isso leva a uma complexa configuração, dificilmente emoldurável, a respeito da situação da arte na modernidade, talhada para guardar tesouros, mas apenas para

---

<sup>130</sup> Cf. Honneth, A. *Redistribution or Recognition: a political-philosophical Exchange*/Nancy Fraser and Axel Honneth. London: Verso, 2003.

<sup>131</sup> CL (110/102-3)

serem vistos, “apenas virtuais”. Recordação de uma satisfação impossível, a arte só consegue livrar-se dos imperativos da produtividade burguesa subtraindo-se a qualquer emprego extrínseco. Mas, em Habermas, esta visão não ganha uma fisionomia pessimista. Pelo contrário, ela deve ser capaz de equilibrar os problemas de legitimação e motivação no capitalismo avançado, na medida em que funciona como um contrapeso ao demais setores da cultura aliciáveis pelo sistema: religião privatizada, filosofia cientificista e moralidade utilitária. A arte burguesa seria um ingrediente “exclusivo” dentro da própria ideologia burguesa. “Por isso, a esfera da arte permaneceu singularmente invulnerável contra a crítica da ideologia – até o nosso século.”<sup>132</sup> Porém, semelhantemente à forma funcionalizada da indústria da cultura, na qual a arte simplesmente se perde para dar lugar às necessidades próprias de uma subjetividade selvagem [*1º perfil: Adorno*], também a arte autônoma encontrará, na hipertrofia de seu voltar-se para si mesma, na recusa do sistema produtivo, uma forma aliciável [*2º perfil: Marcuse*]. Isso significa, de algum modo, que as estruturas da sociedade burguesa não podem ser simplesmente rompidas, e que, ainda relevantes para a formação de motivações, muito embora incompatíveis com a síndrome “privativística” necessária, suas “estruturas normativas despidas, isto é, os resíduos da visão do mundo da cultura burguesa”, podem ser encontradas na “moralidade comunicativa, de um lado, e em tendências da arte pós-autônoma, por outro”.<sup>133</sup> [*3º perfil: Benjamin*]

---

<sup>132</sup> Habermas, *Crítica conscientizante ou salvadora – a atualidade de Walter Benjamin*, op.cit., p.185. “O que na construção hegeliana ainda estava velado aparece agora com clareza: o lugar privilegiado que a arte assume entre as figuras do Espírito Absoluto, na medida em que não assume funções para o sistema econômico e político, como a religião subjetivada e uma filosofia cientificizada, mas preserva necessidades residuais que não podem ser satisfeitas no “sistema das necessidades”, as da sociedade burguesa.” (p.184-5)

<sup>133</sup> CL (111/103)

### *1º perfil filosófico-político: Adorno*

Os *Perfis filosófico-políticos* são dedicados à memória de Theodor W. Adorno, falecido dois anos antes de sua publicação, quando o texto-obituário “Pré-história da subjetividade e auto-affirmação selvagem” já lançava as bases de uma crítica definitiva ao mestre, formulada posteriormente.<sup>134</sup> Nele, Habermas desloca a perspectiva adorniana de uma reconciliação com a natureza para a estrutura da vida compartilhada mediante uma comunicação sem violência, não apenas apresentada como mudança de paradigma, como também contendo o significado velado das esperanças do primeiro. “A condição descrita [por Adorno], embora nunca real, é, para nós, a mais próxima e a mais conhecida. Ela tem a estrutura da convivência em condições de comunicação livre de violência.”<sup>135</sup> O problema da crítica, antes assentada sobre o fundamento aporético da subjetividade que se volta contra si mesma, deveria ser resolvido pelo caráter paradigmático de um estado ideal de comunicação, e o amor às coisas, que não subsume o estranho ao que é próprio, substituído, ao mesmo tempo em que contemplado, pelo discurso livre de dominação. No entanto, não é a idéia de liberdade, mas antes a de verdade, que oferece a Habermas a solidez para construção de um fundamento que torne tudo isso possível. O estado ideal de comunicação estaria necessariamente ali, sempre que alguém quisesse dizer algo verdadeiro. “A idéia de verdade, já implicada no primeiro enunciado, constrói-se sobre o modelo do consenso idealizado, obtido na comunicação isenta de violência. Nesse sentido, a verdade das proposições está vinculada à intenção de uma vida verdadeira.”<sup>136</sup> Não a liberdade, mas antes o caráter coercitivo e

---

<sup>134</sup> Cf. DFM (130-157/153-186)

<sup>135</sup> Habermas, *Theodor W. Adorno – Pré-história da subjetividade e auto-affirmação selvagem*, op.cit., p.147

<sup>136</sup> Ibid., p.147

estranhamente não-violento da sentença verdadeira, cujos critérios outros não são que os da própria comunicação assim pressuposta, é o que Habermas tem em vista.

É notoriamente incorreta esta interpretação habermasiana de Adorno, que claramente rejeitou as categorias da comunicação: “Tudo aquilo que se denomina hoje em dia comunicação, sem qualquer exceção, não é senão o barulho que não nos deixa escutar a mudez dos que estão encantados.”<sup>137</sup> Mas o que nos interessa, aqui, são justamente as consequências dessa incorreção, isto é, a tentativa de Habermas de, mediante aquelas categorias, promover o que estava oculto sob a idéia de uma interação com o diferente, como se este fosse seu motivo inicial. Com efeito, esta curiosa estratégia se deve ao esforço para escapar à “compulsão sistemática de recorrer à idéia de reconciliação”, a que Adorno estaria sujeito.<sup>138</sup> Enquanto permanece atado a tal compulsão sistemática, oriunda da dialética entre o universal e o particular de Hegel, e que é apontada contra o próprio Hegel, Adorno não teria conseguido, segundo Habermas, formular de modo consistente os fundamentos da crítica, tampouco a idéia de reconciliação, de maneira menos esotérica.<sup>139</sup> Para Habermas, pelo contrário, esta idéia é a

---

<sup>137</sup> Adorno, Th. W. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.288. No texto intitulado “Zu Subjekt und Objekt”, há uma passagem ainda mais clara e enfática, na qual se afirma que o conceito de comunicação só mediante uma modificação poderia reaver seu conteúdo verdadeiro, já que o conceito corrente é “tão ignominioso, que o melhor, o potencial de um entendimento de homens e coisas, é traído pela comunicação entre sujeitos segundo as exigências da razão subjetiva.” Adorno. *Gesammelte Schriften*, B.10.2, Frankfurt am Main, 1977, p.743 *apud* Welsch, W. *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, p.108. Welsch assinala pelo menos três aspectos nos quais a “tradução” do ideal de Adorno nos termos de Habermas seria incorreto: “Em primeiro lugar, Habermas substitui a estrutura dual de Adorno por uma estrutura ternária. Na compreensão que Habermas tem de comunicação os participantes envolvidos se baseiam conjuntamente sobre um terceiro idêntico (significados, declarações, etc.). A visão de Adorno trata de uma pura relação-Eu-Tu sem referência a um terceiro. Em segundo lugar, a identidade estrita (constitutiva para o modelo de Habermas, pois é exatamente a referência a um terceiro idêntico que liga os sujeitos comunicadores) permanece em Adorno precisamente excluída: o estranho não deve se tornar um idêntico, mas deve permanecer o distante e o distinto. Em terceiro lugar, o recurso de Habermas a um ideal permanece apenas humano, e não inclui a natureza, mas exatamente a exclui da comunicação, em oposição aberta a Adorno.” (p.109) Cf. também Barbosa, R. *Dialética da Reconciliação*. Rio de Janeiro: Uapê, 1996.

<sup>138</sup> Habermas, *Theodor W. Adorno – Pré-história da subjetividade e auto-afirmação selvagem*, op.cit., p.147

<sup>139</sup> Habermas não é o único a apontar este problema na filosofia de Adorno. Assim o compreende, da mesma forma, Herbert Schnädelbach, até mesmo no que concerne a sua filosofia tardia: “Também na virada para a dialética negativa, que ele compreendeu como virada materialista, Adorno não problematizou a antecipação

“mais próxima e mais conhecida”, pois, em primeiro lugar, aquela dialética é derivada de algo bem menos problemático na linguagem comum; em segundo lugar, tal compulsão sistemática contradiz dois dos pressupostos de Adorno a serem cuidadosamente resgatados: o predomínio materialista e a renúncia a uma cognição absoluta.

Quando se lê o subtítulo à *Dialética do Esclarecimento*, “Fragmentos filosóficos”, poder-se-ia ter a impressão equivocada de que o que se refere apenas ao aspecto literário valeria também para o diagnóstico filosófico, que contém na verdade uma unidade impressionante. Já na interpretação da *Odisséia*, seu segundo excurso, que dá impulso à descoberta dos rastros de uma pré-história da subjetividade, “aquilo que Hegel chamava ‘a experiência da consciência’ foi reduzido à imobilidade”.<sup>140</sup> A aporia consiste em que a verdade, para Adorno, deveria estar para além da coação da identidade, embora não simplesmente distinta dela, mas por ela mediatizada. Aqui, Habermas vê contemplados os direitos da subjetividade burguesa, e dá razão à perspectiva de Adorno contra sua falsa superação. Apenas ela é inviabilizada nos próprios termos filosóficos em que é colocada, o que justifica a procura por um modelo alternativo. “Adorno retoma, assim, a dialética do universal e do particular, outrora desenvolvida por Hegel. Ela deriva do modelo da comunicação em linguagem comum, podendo ser explicitada graças a esse mesmo modelo.”<sup>141</sup>

No que diz respeito a Hegel, Habermas havia demonstrado, um ano antes, porque estava equivocada a suposição corrente de que as lições sobre a filosofia do espírito proferidas

---

totalizante sobre o todo [*den totalisierenden Vorgriff auf das Ganze*] e, embora toda a crítica a Hegel, permanece junto a Hegel.” Schnädelbach, H. “Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno”. In: *Adorno-Konferenz: 1983*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, p.89

<sup>140</sup> Habermas, *Theodor W. Adorno – Pré-história da subjetividade e auto-afirmação selvagem*, op.cit., p.141 Em contraste, na *Dialética Negativa*, Adorno via uma filosofia transformada precisamente na resistência em tornar-se conclusiva: “Ela não seria outra coisa senão a experiência plena, não reduzida, no *medium* da reflexão conceitual. Até mesmo a “ciência da experiência da consciência” degradou os conteúdos de tal experiência, transformando-os em exemplos das categorias”. *Dialética Negativa*, op.cit., p.20

<sup>141</sup> Habermas, *Theodor W. Adorno – Pré-história da subjetividade e auto-afirmação selvagem*, op.cit., p.145

em Jena, nos anos 1804/1805 e 1805/1806, constituíam uma etapa prévia da *Fenomenologia*, e como, nestas lições, “não é o espírito no movimento absoluto da reflexão sobre si mesmo que, entre outras coisas, também se manifesta na linguagem, no trabalho e na relação ética, mas é precisamente a relação dialética da simbolização lingüística, do trabalho e da interação que determina o conceito de espírito. A isto se oporia o lugar sistemático das categorias mencionadas. Elas não aparecem na lógica, mas numa filosofia [do] real.”<sup>142</sup> De acordo com esta interpretação, pelo fato de Hegel não constituir o Eu a partir da reflexão do Eu solitário – de Kant e Fichte – mas sim a partir da unificação comunicativa de sujeitos opostos, isto é, através do uso de símbolos, em especial do pronome pessoal “Eu”, ao mesmo tempo universal e particular, “o decisivo não é a reflexão como tal, mas o *meio* em que se estabelece a identidade do universal e do particular”.<sup>143</sup> O espírito não é o fundamento, mas o meio *no qual* um Eu comunica-se com outro Eu. “Espírito é a comunicação dos particulares no meio de uma universalidade, que se comporta como a gramática de uma língua em relação aos falantes, ou como um sistema de normas vigentes relativamente aos indivíduos agentes, e que não salienta o momento da universalidade perante a individualidade, mas garante a sua conexão peculiar.”<sup>144</sup> Nesta perspectiva, o problema paradoxal de captar, com a ajuda de determinações necessariamente universais, aquilo que não é idêntico a essas determinações, é simplesmente denunciado como falso, e desvanece sob uma outra perspectiva: “Quando os sujeitos conversam *entre si* (e não somente *sobre* fatos objetivados), confrontam-se mutuamente com a exigência de serem reconhecidos em sua determinação absoluta como indivíduos

---

<sup>142</sup> Id., “Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser >Philosophie des Geistes<”. In: *Technik und Wissenschaft als >Ideologie<*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 10. Auf., 1979, p.10 (Trad. Artur Morão. “Trabalho e interação” (1968). In: *Técnica e Ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1997, p.12).

<sup>143</sup> Ibid., p.23 (Trad. p.23) *itálico* nosso

<sup>144</sup> Ibid., p.15 (Trad., p.16)



insubstituíveis.”<sup>145</sup> No que diz respeito a Adorno, tanto este quanto Hegel conduzem uma crítica correta aos limites da lógica do entendimento. O primeiro, no entanto, volta essa crítica mais uma vez contra o segundo, na medida em que também Hegel se mostraria indiferente à especificidade do indivíduo. Apenas o princípio da auto-reflexão infinita, fundado sobre o pressuposto da identidade entre ser e pensar (natureza e espírito), e criticado por Adorno, distingue os dois. Por outro lado, a comunicação mostra-se mais móvel que a auto-reflexão, na medida em que se dá na conjunção entre identidade e diferença. Talvez pudéssemos dizer, na dissonância.<sup>146</sup>

Habermas tenciona salvar uma parte do pensamento de Adorno que teria sido prejudicada por seu apego sistemático, o qual se deve, sobretudo, à “compulsão da identidade, inerente à razão idealista”.<sup>147</sup> Por isso, buscará resgatar, na obra de maturidade de Adorno, o que reconhece como um “predomínio do objetivo”.

Adorno atribui a essa expressão quatro acepções. Em primeiro lugar, a objetividade designa o caráter coercitivo de um complexo histórico, sujeito à causalidade do destino. Esse complexo pode ser rompido pela auto-reflexão e é, no conjunto, contingente. Em segundo lugar, o predomínio do objetivo significa o sofrimento que pesa sobre o sujeito. O conhecimento do contexto objetivo resulta, portanto, do interesse em afastar o sofrimento. Em terceiro lugar, a palavra significa a prioridade da natureza diante de toda a subjetividade que ela expulsa de si. O *eu* puro, na linguagem de Kant, é mediatizado pelo *eu* empírico. Enfim, esse predomínio materialista do objetivo é inconciliável com uma aspiração cognitiva [*Erkenntnisanspruch*] absolutista. A auto-reflexão é uma força finita, porque pertence ao contexto objetivo que ela penetra. Essa falibilidade essencial leva Adorno a advogar mais tolerância.<sup>148</sup>

---

<sup>145</sup> Id., *Theodor W. Adorno – Pré-história da subjetividade e auto-afirmação selvagem*, op.cit., p.145

<sup>146</sup> “As relações dialéticas estão nessa altura ainda tão visivelmente presas aos tipos básicos de experiências heterogêneas que as formas lógicas divergem entre si”. Id., *Arbeit und Interaktion*, op.cit., p.10 (Trad. p.12)

<sup>147</sup> Id., *Theodor W. Adorno – Pré-história da subjetividade e auto-afirmação selvagem*, op.cit., p.147

<sup>148</sup> Ibid., p.146

Se é verdade que a dialética do esclarecimento padece de uma compulsão sistemática, também é plausível que uma dialética negativa conduza, pela segunda vez, um movimento negativo contra si mesma, o que apenas pode justificar a tentativa de Habermas de colocar sob outro ângulo aspectos indispensáveis de sua contribuição. Isso se deixaria entrever, sobretudo, para além do método e do estilo de Adorno, no recurso a análises modelares.<sup>149</sup> Apesar de procurar, vez por outra, fazer justiça às análises de Adorno,<sup>150</sup> Habermas duvida da corpulência material de sua teoria da sociedade.<sup>151</sup> Mais uma vez, a responsabilidade recai sobre os pressupostos idealistas implícitos na “lógica das ciências humanas” subjacente. Vale para Adorno a objeção de Habermas a Rickert, segundo a qual fenômenos culturais não são subsumidos a valores da mesma maneira que elementos são subsumidos à extensão de seus conceitos-classe. Esta exigência, que não poderia ser satisfeita no interior da lógica transcendental, que o neokantismo manteve, leva diretamente à dialética universal/particular de Hegel, e à filiação que Adorno mantém com ambas:

Uma lógica das ciências humanas, que parte de pressupostos característicos da crítica transcendental à consciência, não consegue se subtrair à dialética designada por Hegel como a dialética do particular e do universal. Essa dialética conduz para além de Hegel ao conceito de

---

<sup>149</sup> “Esses modelos não são exemplos; eles não se limitam simplesmente a ilustrar considerações gerais”. *Dialética Negativa*, op.cit., p.8; Cf. também Silva, Eduardo. *Filosofia e arte em Theodor W. Adorno: a categoria de constelação*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.

<sup>150</sup> “Albrecht Wellmer chamou atenção, em seu livro recentemente aparecido sobre a *Teoria social crítica e o positivismo*, para o perigo que surge quando a dialética do Iluminismo é concebida equivocadamente como uma generalização, na perspectiva da filosofia da História, da crítica da Economia Política, e tacitamente colocada em lugar desta. (...) Adorno jamais cometeu esse equívoco.” Habermas, *Theodor W. Adorno – Pré-história da subjetividade e auto-afirmação selvagem*, op.cit., p.149

<sup>151</sup> “Um jovem crítico, ainda muito seguro do seu Hegel, argumentou que a teoria adorniana de que o todo social é o inverídico, constituía, de fato, uma teoria da impossibilidade da teoria. O conteúdo material da teoria da sociedade seria, então, relativamente magro.” Ibid., p.149. Também Axel Honneth falaria, mais tarde, de um “déficit sociológico” em Adorno. Cf. Honneth, A. *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

fenômeno cultural como o historicamente individuado, que exige ser identificado precisamente como um não-idêntico.<sup>152</sup>

Além disso, Habermas insiste que a idéia de uma reconciliação universal, derivada da compulsão sistemática, é “excessivamente otimista”.<sup>153</sup> Trazendo à tona, de algum modo, a problemática do limite, é evidente, diz ele, que se quisermos nos livrar das repressões socialmente evitáveis, não podemos abrir mão das naturalmente inevitáveis, necessárias à preservação da vida, da natureza externa. “Não podemos consolar essa dor sem teologia”, conclui.<sup>154</sup> Poderíamos, no entanto, aplacá-la, se levarmos a sério a possibilidade de uma teoria social materialista e sua margem de tolerância. A interpretação adorniana do poema *A bela estrangeira*, de Eichendorff, teria proporcionado um desses raros momentos:

“O mundo reconciliado não anexaria através de um imperialismo filosófico o estranho, mas sua felicidade consistiria em manter esse estranho, na proximidade alcançada, como distante e como distinto, mais além do heterogêneo e do próximo.” Quem refletir sobre essa sentença perceberá que a condição descrita, embora nunca real, é, para nós, a mais próxima e a mais conhecida. Ela tem a estrutura da convivência em condições de comunicação livre de violência. (...) A crítica não pressupõe mais do que isto, já implicado na linguagem cotidiana, mas também não pressupõe menos. Também Adorno não pressupõe nem mais nem menos que essa antecipação formal da vida correta, quando critica, com Hegel, o pensamento identificante do

---

<sup>152</sup> Habermas, *A lógica das ciências sociais*, op.cit., p.13-4

<sup>153</sup> Habermas, *Theodor W. Adorno – Pré-história da subjetividade e auto-afirmação selvagem*, op.cit., p.148

<sup>154</sup> A idéia de que uma compulsão à reconciliação deve ser refreada por limites impostos à preservação da vida é antevista na interpretação adorniana do episódio das sereias na *Odisséia*, que nos será de grande importância na conclusão deste trabalho. Habermas entende que um conceito de reconciliação que faça jus a esta preservação da vida do indivíduo deve ser buscado com mais esperanças numa tradição teológica. Os limites impostos pela natureza constituem o pano de fundo de um “sofrimento inevitável”: “Sob as condições de um pensamento pós-metafísico, a filosofia não pode substituir o consolo com o qual a religião empurra para uma nova luz, e ensina a suportar o sofrimento inevitável e a justiça não-expiada, as contingências de necessidade, solidão, doença e morte.”. Id., “Zu Max Horkheimers Satz: »Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel«”. In: *Texte und Kontexte*, op.cit., p.125 (Trad. “Para uma frase de Max Horkheimer: “Querer salvar um sentido absoluto sem Deus é pretensioso.”. In: *Textos e Contextos*, op.cit., p.117).

entendimento e, em Hegel, a compulsão da identidade, inerente à razão idealista.<sup>155</sup>

O comentário, contudo, não toma em consideração que “raros momentos”, como este, se dão na arte, e não na filosofia, e que a tentativa de conceituá-lo filosoficamente não está livre de problemas.<sup>156</sup> O modelo do “consenso idealizado”, nunca real, trai exatamente o zelo de voltar-se ao “predomínio do objetivo”. Ao invés de destacar a “proximidade distante” do ato comunicativo diário, cotidiano, da linguagem comum, de que falava há pouco, Habermas concentrar-se-á na antecipação formal e na idealização do seu pressuposto, como dissemos, na verdade, e não na liberdade, pagando tributo tanto ao formalismo quanto ao sistema e, com isso, à tendência de identidade da razão idealista. Esta formalidade, quando pensada corretamente, isto é, sem desvincular-se de sua origem material, só pode atuar dentro daquela *margem de tolerância* permitida por hipóteses empíricas: “Se a idéia da reconciliação se reduzisse à idéia da autonomia [*Mündigkeit*], da vida em comum num processo de comunicação livre de violência e pudesse ser desenvolvida sob a forma de uma lógica da linguagem comum, ainda por elaborar, então essa reconciliação não seria universal.”<sup>157</sup> Habermas não está, portanto, completamente livre dos riscos de, até mesmo diante de um “predomínio do objetivo”, imiscuir na análise, sub-repticiamente, um fragmento de sistema e, com ele, uma pretensão absoluta de conhecimento. Seria preciso investigar se apenas um

---

<sup>155</sup> Ibid., p.147. Adorno se refere ao poema de Eichendoff “Schöne Fremde”, traduzido em português como “bela estrangeiridade”, em: *Dialética Negativa*, op.cit., p.164

<sup>156</sup> No que diz respeito a Adorno, e diferentemente de Heidegger, apesar do momento da reconciliação estar, de fato, ligado à arte, o discurso filosófico sobre a arte, isto é, a estética, ainda é plenamente legítimo. Sobretudo depois de sua própria crise de legitimação, depois da perda de evidência de tudo o que diz respeito à arte, inclusive seu direito à existência, como se lê nas primeiras palavras de *Teoria Estética*, é como se a arte passasse a depender ainda mais do discurso sobre ela, uma tese, novamente, não muito distante da de Hegel.

<sup>157</sup> Habermas, *Theodor W. Adorno – Pré-história da subjetividade e auto-afirmação selvagem*, op.cit., p.147. Cf. Honneth, A. “Communication and reconciliation: Habermas’ critique of Adorno”. In: *The Frankfurt School: critical assessments*. v.6. London: Routledge, 1994.

predomínio do *performativo* não seria mobilizador; se, neste sentido, a arte continuaria reivindicando a precedência, não só sobre as tentativas de integrá-la ao domínio das formas produtivas, como também sobre todo “imperialismo filosófico”.

## *2º perfil filosófico-político: Marcuse*

Marcuse está entre aqueles que, pelo menos por algum tempo, deixaram-se seduzir pelo levante da (falsa) superação da arte, emulando os movimentos de protesto nos Estados Unidos e na França, em torno de 1968.<sup>158</sup> Mas o objeto da reflexão de Habermas é o livro *Contra-revolução e revolta*, que aparece poucos anos depois, no recuo do movimento,<sup>159</sup> e cuja tese principal glosa-o como um novo aspecto do “fetichismo da mercadoria”, em clara dissintonia com antigas formulações de Marcuse. O livro se insere no contexto de interpretação do capitalismo tardio, aqui chamado “monopolista”. De acordo com Marcuse, suas contradições se manifestam a partir da distinção, ou melhor, da oposição entre a cultura material, regida pelo princípio de desempenho, e a cultura intelectual, à qual pertence a arte burguesa “preponderantemente idealista” que “sublimava as forças repressivas unindo, inexoravelmente, realização e renúncia, liberdade e submissão, beleza e ilusão.”<sup>160</sup> É óbvio que esta cultura burguesa *anti-burguesa* deixou de ser dominante, conclui Marcuse. Denunciada como afirmativa, isto é, como fator de estabilização na sociedade repressiva, como oposta à realidade, ela se esforça agora por desenvolver “uma antiarte, uma “arte viva” –

---

<sup>158</sup> Marcuse, H. *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press, 1969. Essa perspectiva já tinha sido aberta, embora cuidadosamente, desde o famoso texto dos anos 30: “Sobre o caráter afirmativo da cultura”. In: *Cultura e Sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, v.1. Cf. também “*Diálogos con Herbert Marcuse*”. In: *Perfiles-filosófico políticos*, op.cit., p.264ss

<sup>159</sup> Marcuse, H. *Contra-revolução e revolta*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

<sup>160</sup> Ibid., p.85

na rejeição da forma estética”.<sup>161</sup> O problema é que, com isso, a única contraposição ao princípio de desempenho se perde, e a arte ameaça integrar-se às forças repressivas:

A classe dominante, atualmente, não tem uma cultura própria (para que as idéias da classe dominante possam se tornar as idéias dominantes) nem pratica a cultura burguesa que herdou. A cultura burguesa clássica está hoje antiquada e em desintegração – não sob impacto da revolução cultural e da rebelião estudantil mas, outrossim, em virtude da dinâmica do capitalismo monopolístico, que tornou essa cultura incompatível com os requisitos para sua sobrevivência e crescimento.<sup>162</sup>

Também no interior da “grande narrativa” do modernismo, atribuída a Greenberg, a primeira manifestação dessa reformulação leva diretamente ao surrealismo, que, além de não encontrar mais um lugar no princípio de desenvolvimento da arte burguesa clássica,<sup>163</sup> acaba por transformar a vanguarda em seu oposto.<sup>164</sup> É possível verificar como essa culminância, naturalmente, faz parte de um processo e é produto do seu próprio princípio de

---

<sup>161</sup> Ibid., p.87

<sup>162</sup> Ibid., p.85-6

<sup>163</sup> Caso entendamos este princípio como aquele que culmina na *arte pela arte*, segundo o qual ela retira sua inspiração do próprio meio em que trabalha. “Do ponto de vista dessa formulação, o surrealismo nas artes plásticas é uma tendência reacionária que busca restaurar um tema “externo”.” Greenberg, *Vanguarda e Kitsch*, op.cit., p.43 nota 3. Nesse sentido, pelo menos em artes plásticas, seguem-se ao surrealismo todos os movimentos posteriores à pintura abstrata, e que talvez pudéssemos relacionar de um modo geral à arte contemporânea. Cf. Id., “Abstração pós-pictórica”, In: op.cit., 1997. A. Danto interpreta-o da seguinte maneira: “Greenberg pode ter pensado na arte nesses mesmos termos, vendo no surrealismo um tipo de regressão estética, uma reafirmação de valores da infância da arte, habitada por monstros e ameaças assustadoras. Para ele, maturidade significava “pureza”, no sentido do termo que o relacionava exatamente ao que Kant pretendia com a idéia de “pureza” no título de sua *Crítica da Razão Pura*. Esta era a razão aplicada a ela mesma, sem nenhum outro tema. A arte pura foi, de maneira análoga, a arte aplicada à arte. E o surrealismo era quase que a materialização da impureza, ligado como estava aos sonhos, ao erotismo, ao inconsciente e, na visão de Foster, ao “sinistro”. Mas, sendo assim, pelo critério de Greenberg, a arte contemporânea é impura.” Danto, *A. Após o fim da arte*, op.cit., p.12.

<sup>164</sup> “O fato de que seus nomes, depois de alguns anos, se tenham convertido em palavras de ordem e em marcas de fábrica não se deve tão somente à cumplicidade com a indústria de produtos culturais; estas denominações nasceram e foram lançadas para servirem de palavras de ordem.” Enzensberger, Hanz Magnus. “As Aporias da Vanguarda”. *Tempo Brasileiro* 26-27, jan-março 1971, p.102. “Ao contrário do expressionismo, o surrealismo foi desde o início uma empresa coletiva que dispunha de uma doutrina elaborada. Todos os grupos que o precederam ou se seguiram produzem como ele uma impressão de indigência, de diletantismo, de criação invertebrada. O surrealismo é o exemplo típico, o modelo fiel de todos os movimentos de vanguarda. Uma vez por todas ele formulou inteiramente suas possibilidades e seus limites, e expôs todas as aporias inerentes a tais movimentos” (p.110)

desenvolvimento, a partir de uma investigação dessa narrativa, ligada à discussão das contradições culturais do capitalismo.<sup>165</sup> Por ora, importa destacar que, embora não analise esse processo, Marcuse se filia a esta concepção geral da arte moderna.<sup>166</sup> Ele relaciona abertamente tal revolução cultural à primeira exposição surrealista de Londres.<sup>167</sup> Essa indicação é importante, pois Habermas com frequência toma o surrealismo como paradigma do que designará como “*Aufhebung*” [superação/dissolução] ou “*Entdifferenzierung*” [desdiferenciação/assimilação] da arte na vida, por contraste à “*Aufklärung*” da arte submetida à crítica interna, de acordo com aquele princípio de pureza e desenvolvimento. Nesta nova obra, diz Habermas, “travamos conhecimento com um Marcuse que se assusta com as consequências de uma assimilação da arte à vida. A arte não pode dobrar-se ao imperativo surrealista e ingressar na vida, sob uma forma dessublimada. Somente *como* arte pode ela exprimir seu potencial radical.”<sup>168</sup>

Nisto ele não se distinguiria de Adorno. O fim da arte, se assim interpretamos a dissolução da arte na vida, seria um estado de completa barbárie. Habermas adverte que a resistência a tal “anarquismo cultural” pode ocultar algum antimodernismo, mas, na verdade, são estas tendências que se mostram contrárias ao princípio evolutivo, na arte e na sociedade como um todo. Isto se reflete, principalmente, no modo como as subculturas jovens abraçaram a nova causa – num contexto de desorganização da nova esquerda – com um espírito

---

<sup>165</sup> Cf. a obra paradigmática de Daniel Bell: *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books, 1976. Ali é possível encontrar, também, diversas referências às formulações de Greenberg.

<sup>166</sup> “*Habermas*: A arte moderna (...) aparece precisamente como moderna ao tematizar seu próprio processo de construção, seus meios como tais. Esse processo, que na pintura começa aproximadamente com Kandinsky e que hoje praticamente conduziu a uma dissolução da categoria obra de arte... *Marcuse*: Sim, foi a isso que conduziu.” “*Diálogos com Herbert Marcuse*”. In: *Perfiles filosófico-políticos*, op.cit., p.267. Este diálogo, que data da segunda metade da década de 70, apesar de ocorrido mais tarde, é de importância hermenêutica inquestionável, pois visa reconstruir as reflexões de Marcuse.

<sup>167</sup> Marcuse, *Contra-revolução e revolta*, op.cit., pp.92ss

<sup>168</sup> Habermas, *Arte e Revolução em Herbert Marcuse*, op.cit., p.134

despolitizado, comercializado e definido pela nostalgia historicista. Semelhante *desestetização da arte*, para usar uma expressão de Adorno, é parte de um quadro patológico mais amplo de perda de identidades e fronteiras, que acontece simultaneamente na política, por uma desburocratização do Estado, e implica uma reviravolta da própria noção de normalidade, uma “despatologização da enfermidade”, como no movimento antipsiquiátrico. “As configurações da cultura burguesa, inquestionadas durante três ou quatro séculos, tornaram-se móveis; mas, essa mobilidade não deve alterar o fato, que só pode ser ignorado ao preço do sacrifício da própria humanidade, de que mesmo num novo universo social a arte, a política e a vida devem permanecer diferenciadas *entre si*.”<sup>169</sup> Este conflito entre mobilidade e diferenciação dará o tom da obra de Habermas daqui em diante.

O que a retratação de Marcuse mostra é que, novamente, apesar de sua crítica à “bela ilusão” [*schöne Schein*], não há substituto funcional para a arte burguesa. O potencial emancipatório de suas obras clássicas, embora separadas da vida cotidiana, continuaria valendo, mesmo naquelas obras que, parcialmente acusadas de diletantismo, sobrevivem à morte da forma estética. Habermas então lhe questiona: “Com isso você quer dizer que o potencial de experiência emancipatória fica neutralizado e cindido, ao mesmo tempo em que se torna suscetível de recordação e memória. *Marcuse*: E é isso precisamente o que ocorre em *O Processo* de Kafka. Tornou-se mais débil e desesperada, mas a imagem segue aí. Também, pois, um resto de afirmação.”<sup>170</sup> Mais tarde, sob a influência de *A crise de legitimação*, Marcuse pôde concluir que a arte só pode livrar-se da forma estética e de sua condição

---

<sup>169</sup> Ibid., p.137

<sup>170</sup> Habermas, *Diálogos com Herbert Marcuse*. In: *Perfiles filosófico-políticos*, op.cit., p.267



autônoma imiscuindo-se no “conjunto dos valores de uso”<sup>171</sup>, isto é, mediante um deslocamento da crise de motivação para uma crise de distribuição de bens de consumo, com isso perdendo o potencial semântico das necessidades reais, as quais a obra de arte apenas enquanto remanescente da tradição pode preservar para a memória. “Toda obra de arte é, frente à realidade, poesia, imaginação, invenção. (...) A tudo isso há que se acrescentar na arte a recordação como força criadora.”<sup>172</sup> Isso nos deixa às portas do precioso diálogo entre Habermas e Benjamin, que constitui um verdadeiro ponto de inflexão na obra do primeiro, infelizmente deixado para trás como um desvio. Antes de avançarmos, porém, para este tópico, cumpre enfatizar o modo como Habermas conclui o ensaio sobre Marcuse.

Na sequência da citação acima, é interessante o modo como Marcuse associa tal recordação, a fim desligá-la de uma mera lamentação em direção ao passado, a uma “idéia regulativa” em direção ao futuro,<sup>173</sup> mas é em *Contra-revolução e revolta* que ela ganha uma expressão bastante peculiar, como “faculdade epistemológica”:

Assim, recordação não é uma lembrança de um Passado Dourado (que nunca existiu), de inocência infantil, homem primitivo, etc. A recordação como faculdade epistemológica é, antes, síntese, reunião dos pedaços e fragmentos que podem ser encontrados na humanidade destorcida e na natureza desvirtuada. Esse material recordado e recompilado tornou-se o domínio da imaginação, foi sancionado pelas sociedades repressivas na arte, e como “verdade poética” – verdade poética, apenas; e, portanto, sem grande préstimo na transformação real da sociedade.”<sup>174</sup>

---

171 Marcuse, H. *The Aesthetic Dimension: toward a critique of marxist aesthetics*. Boston: Beacon Press, 1978, p.52

172 Habermas, *Diálogos con Herbert Marcuse*. In: *Perfiles filosófico-políticos*, op.cit., p.268 Quanto à influência que *A crise de legitimação* e o artigo de Habermas sobre Benjamin exerceu em *A dimensão estética*, cf. Jay, M. “Habermas y el modernismo”. In: *Habermas y la Modernidad*. Madrid: Cátedra, 1991, p.201

173 Cf. Grupillo, A. “Sobre a idéia regulativa da obra de arte”. In: *Dimensão Estética: Homenagem aos 50 anos de Eros e Civilização*. Belo Horizonte: ABRe – Associação Brasileira de Estética, 2006.

174 Marcuse, *Contra-revolução e revolta*, op.cit., p.73

Como se pode ver, Habermas tem motivos para suspeitar de que, apesar da mensagem defensiva, a nova obra não teria conseguido calar o “heideggeriano de outrora”, que sobrevive neste resgate imemorial de potenciais semânticos destinados a reinterpretar radicalmente as necessidades,<sup>175</sup> defendendo a rebelião contra o “todo” e advogando uma ruptura com a História.<sup>176</sup> Inicialmente, claro está, para Habermas, que este modo de colocar o problema, valendo-se da linguagem da fenomenologia, depende de uma hipótese sociológica:

Não é por acaso que o heideggeriano de outrora serve-se da linguagem da fenomenologia quando postula uma alteração radical da “constituição pré-consciente do mundo que é objeto da experiência”. Subjacente a tal linguagem existe um pressuposto empírico. É exatamente a capacidade produtiva do capitalismo, o dinamismo sem precedentes de uma sociedade voltada para o consumo e para o bem-estar, que traz à tona necessidades “transcendentes”, não-materiais, que o próprio capitalismo tardio não tem condições de satisfazer.<sup>177</sup>

Porém, ao mesmo tempo, se estas demandas hedonistas, especialmente evidentes no comportamento de contraculturas subversivas, também são passíveis de uma crítica ideológica, o resgate do potencial emancipatório do classicismo burguês se deve exatamente à busca de necessidades “reais”, o que transcende uma mera hipótese empírica sobre o capitalismo.

O livro contém somente a hipótese de que a satisfação das necessidades elementares cria necessidades de um novo tipo que o capitalismo tardio não pode satisfazer. Poder-se-ia alegar com razão que essa hipótese não é justificada, e sim antecipada como válida. Mas objeções desse nível não seriam adequadas. Porque o objetivo não é investigar hipóteses de teoria social. Os argumentos de Marcuse devem ser vistos de preferência

---

<sup>175</sup> “Essas idéias (...) são dadas, mais exatamente, como o *horizonte* de experiência, aquém do qual as formas imediatamente dadas das coisas aparecem como “negativos”, como negação de suas possibilidades inerentes, de sua verdade.” Ibid., p.73

<sup>176</sup> A julgar pela autocompreensão de Marcuse, a interpretação de Habermas não seria inteiramente correta. Na verdade, Marcuse dispõe sua concepção de recordação à luz do que chama de “núcleo idealista” do materialismo dialético, isto é, como idéia regulativa, e conclui que, no conjunto, “este é o núcleo filosófico da teoria da revolução permanente.” Ibid., p.73. Isso pode significar uma enorme diferença em relação a Heidegger.

<sup>177</sup> Habermas, *Arte e Revolução em Herbert Marcuse*, op.cit., p.133-4

como partes de um grande discurso prático, no qual não se trata de examinar a validade de afirmações empíricas, mas de identificar e justificar interesses generalizáveis. Trata-se de uma reinterpretação radical das necessidades, e da questão de saber se a massa da população encontra nessa interpretação o que ela realmente deseja, e pode com ela identificar-se.<sup>178</sup>

A questão a respeito de uma necessidade “própria”, não-falsa e à margem da crítica da ideologia, de fato pertence ao núcleo do pensamento de Heidegger, cuja idealidade é reformulada de modo naturalista por Marcuse, na medida em que tal “constituição pré-consciente da experiência” é devolvida à dimensão da sensibilidade, da fantasia e do desejo.<sup>179</sup> Por ora, mais importante, contudo, é o fato de o próprio Habermas reconhecer que este pressuposto não se limita a criar hipóteses sobre o capitalismo avançado, mas reivindica potenciais semânticos que poderiam permanecer “mesmo num novo universo social”, caso – não é difícil de localizar a explicação – a violência seja “liberada de cima, de forma preventiva ou reativa”<sup>180</sup>, como na mobilização fascista das massas ou na contra-revolução que Marcuse identificara no movimento juvenil. Não apenas o capitalismo cria falsas necessidades.<sup>181</sup>

### *3º perfil filosófico-político: Benjamin*

Embora tudo o leve a crer, Benjamin não fala em “dissolução da cultura” [*Aufhebung der Kultur*]. Isso permite a Habermas lhe atribuir, nas primeiras palavras de seu ensaio, algo no fim das contas aplicável a ele mesmo, a saber, que sua existência intelectual é tão

---

<sup>178</sup> Ibid., p.138

<sup>179</sup> *Contra-revolução e revolta* é ainda marcado por interessantes incursões de Merleau-Ponty. Cf. p.97ss

<sup>180</sup> Habermas, *Crítica conscientizante ou salvadora*, op.cit., p.199

<sup>181</sup> “As instituições de uma sociedade socialista, mesmo na sua forma mais democrática, nunca poderiam resolver todos os conflitos entre o universal e o particular, entre os seres humanos e a natureza, entre indivíduo e indivíduo. O socialismo não liberta nem pode libertar Eros de Thanatos”. Marcuse, *The Aesthetic Dimension*, op.cit., p.71-2

diversificada, contém tantos elementos, por assim dizer, “surrealistas”, “que não deveríamos confrontá-los com imperativos de coerência cujo custo poderia ser excessivamente elevado.”<sup>182</sup>

É certamente admirável que não fale de dissolução da cultura, pois a concepção corrente de história como acumulação de bens culturais é, para Benjamin, sua decomposição em objeto de propriedade.<sup>183</sup> Além disso, na medida em que descreve, contra o valor de culto da arte burguesa contemplativa, um movimento histórico de desaparecimento da aura, na qual ela fundava a ilusão de sua autonomia, pode parecer que Benjamin opera com uma crítica ideológica exigente em dissolver a arte autônoma e reconduzir a cultura aos processos da vida material, assim como desejou Marcuse. Revolucionar as relações burguesas teria de significar dissolver a cultura. De fato, no famoso texto sobre “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, que aparecera apenas um ano antes do ensaio de Marcuse sobre o caráter afirmativo da cultura, na *Zeitschrift für Sozialforschung*, Benjamin defende que, diante da nova situação, “a arte abandonou a esfera da ‘bela ilusão’ [*schönen Scheins*]”.<sup>184</sup> Entretanto, segundo Habermas, os paralelos entre Benjamin e Marcuse iludem e, apesar dos aspectos relevantes para a crítica da ideologia, as observações de Benjamin são “mais sutis”.<sup>185</sup>

Obviamente, Marcuse viu a possibilidade de uma “falsa dissolução”, como no caso da arte fascista de massas, e por isso buscou uma outra forma de politização da arte “que por um momento pareceu assumir uma forma concreta trinta anos mais tarde nas barricadas, ornadas de flores, dos estudantes de Paris. Em seu ensaio sobre a libertação, Marcuse interpretou a

---

<sup>182</sup> Habermas, *Crítica conscientizante ou salvadora*, op.cit., p.171-2

<sup>183</sup> Benjamin, W. “Sobre o conceito de história”. In: *Obras escolhidas*. v.1, São Paulo: Brasiliense, 1994.

<sup>184</sup> Id., “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”. In: *Obras escolhidas*. v.1, São Paulo: Brasiliense, 1994, p.181 (Modifiquei a tradução brasileira “bela aparência”, para deixar à vista a alusão ao conceito de Marcuse.)

<sup>185</sup> Habermas, *Crítica conscientizante ou salvadora*, op.cit., p.174-5

práxis surrealista da revolta estudantil como a dissolução da cultura [*Aufhebung*], com a qual a arte penetra na vida.”<sup>186</sup> Também Benjamin entendeu que, ao fascismo, que praticava a estetização da política, o comunismo respondia com a politização da arte, e também ele nutriu uma admiração, jamais incauta, pelos surrealistas, esses “filhos adotivos da Revolução”.

Para ele, o movimento não era apenas “artístico”, só mais um *clique* de literatos; antes, sofreu um processo no qual “explodiu por dentro”, levando a “vida literária” “até os limites extremos do possível”, ingressando assim numa luta material.<sup>187</sup> Porém, é um erro supor que semelhante experiência possa ser reduzida ao mero êxtase, como os religiosos ou produzidos por drogas. Há em Benjamin uma “dialética da embriaguez”, não como consequência do pensamento, mas, por exemplo, no amor provençal de Breton, que, em vez de conduzir a uma dessublimação da sensualidade, pode conceder “dádivas que mais se assemelham a uma iluminação que a um prazer sensual”.<sup>188</sup> Por isso, Benjamin falará de uma *iluminação profana*, da qual nem sempre o surrealismo esteve à altura. Com a expressão “nem sempre” compreendemos, ao mesmo tempo, que nenhuma lógica histórica, nenhum essencialismo das artes, pode advogar completamente uma experiência que é de inspiração “materialista e antropológica”.<sup>189</sup> Benjamin procede, não com o modelo da crítica da ideologia, mas descritivamente, e assim pode explicitar as ambigüidades do surrealismo tanto quanto do processo de desaparecimento da aura, além de observar “uma mudança de função da arte que Marcuse só antecipa como possível no momento da transformação revolucionária das condições de vida”.<sup>190</sup> Ele se livra dos pressupostos da estética idealista e examina “as

---

<sup>186</sup> Ibid., p.173

<sup>187</sup> Benjamin. W. “O surrealismo. O último instantâneo da inteligência européia”. In: *Obras escolhidas*, op.cit., p.22

<sup>188</sup> Ibid., p.25

<sup>189</sup> Ibid., p.23

<sup>190</sup> Habermas, *Crítica conscientizante ou salvadora*, op.cit., p.176

transformações vanguardistas da arte burguesa, não acessíveis de forma direta à crítica da ideologia”.<sup>191</sup>

Com o aparecimento das grandes massas urbanas, ocorre uma renovação das relações habituais da arte com o público, que possui no cinema sua expressão mais clara. Mas o paradigma desse fenômeno pode ser encontrado já em Baudelaire, no modo como o público é imanente às suas obras, ainda que elas pareçam fechar-se hermeticamente. A arte de vanguarda, ao transformar a arte clássica burguesa, negligenciou algo nela: o público. Baudelaire representa uma espécie de vanguarda antes de sua transformação. Seu fechamento hermético ocorre apenas em virtude de uma comunicabilidade imanente, alegórica, que o vanguardismo estrito põe a perder. A arte esotérica, que culmina no surrealismo, contém a história dessa crise e dessa negligência. Com mais direito pode o cinema reivindicar a herança de Baudelaire do que o surrealismo. Assim como Benjamin, ambos constatarem, de modo não programático, o desaparecimento da aura. Para Habermas, isso mostra que, além de não trabalhar com um conceito de arte baseado na crítica da ideologia, a idéia de dissolução da arte autônoma que Benjamin tem em mente “contém algo de muito distinto da exigência marcusiana da superação da cultura”:

Enquanto Marcuse confronta o ideal com a realidade e torna consciente o conteúdo inconsciente da arte burguesa, que ao mesmo tempo justifica a realidade burguesa e involuntariamente a denuncia, a análise de Benjamin renuncia à forma da auto-reflexão. (...) Sua crítica estética assume uma posição conservadora em relação ao seu objeto, quer se trate da tragédia burguesa, das *Afinidades Eletivas*, de Goethe, das *Fleurs du Mal* de Baudelaire, ou do cinema soviético dos anos 20; sem dúvida, ela visa “a mortificação das obras” (*Origem da tragédia alemã*, p.212), mas se a crítica prática contra a obra tal mortificação, é para

---

<sup>191</sup> Ibid., p.177

transpor aquilo que merece tornar-se objeto do saber, da esfera do belo para a esfera do verdadeiro, e com isso *salvá-lo*.<sup>192</sup>

Nesta passagem, são distinguidos dois tipos de crítica, que dão título ao ensaio. O primeiro, associado à crítica da ideologia, tem por objetivo o *tornar consciente* [*Bewußtmachen*] um conteúdo histórico inconsciente. Ela possui dois inconvenientes relacionados entre si. Apesar de tudo, está atada a pressupostos idealistas, na medida em que, logicamente articulada, se limita a confrontar o ideal com a realidade, e não consegue compreender o caráter remanescente da arte em relação à tradição. Esta crítica interpreta a arte de acordo com uma crítica interna, segundo a qual esta somente pode escapar ao sistema das necessidades encerrando-se em sua própria lógica interior, desligada do público. Assim, a arte permanece oscilando, sem mobilidade, entre a denúncia e a justificação da realidade burguesa, entre o distanciamento intransigente e a falsa superação. A própria crítica levada a cabo pelas obras de arte se torna suspeita. Além disso, essa crítica cumpre um papel na dialética do esclarecimento histórico, que “despotencializa tradições históricas precisamente com a ampliação da consciência histórica”.<sup>193</sup> A subjetividade persistente se mantém aqui contra a violência de uma tradição impensada. Mas esse não é o único risco para a subjetividade. Desvinculada das tradições, ela pode incorrer numa socialização total, reduzida à base natural, isto é, ao “sistema das necessidades”, nas palavras de Hegel, ou à auto-afirmação selvagem, na linguagem de Adorno.<sup>194</sup> Em sua interpretação liberal de Hegel, Joaquim Ritter compreendiera este fenômeno como “dialética da a-historicidade”, e insistiu sobre os perigos de uma figura de liberdade reduzida à autopreservação. “Certamente, só conseguimos manter essa liberdade,

---

<sup>192</sup> Ibid., p.178

<sup>193</sup> Id., *A lógica das ciências sociais*, op.cit., p.31

<sup>194</sup> Como se sabe, Hegel via este sistema das necessidades, no qual a sociedade civil é desligada da família e do estado, como “perda da eticidade”. Cf. Hegel, *Princípios da Filosofia do Direito*, op.cit., §181.

se transcendemos sempre uma vez mais a sociedade como um todo por meio de uma conservação das tradições objetivadas que se tornaram facultativas e nos defendemos, assim, do perigo da socialização total”.<sup>195</sup> O risco de uma naturalização da sociedade e conseqüente desprezo de sua missão histórica está em que a mesma estrutura que protege a subjetividade contra a violência natural da história a entrega à violência histórica da natureza. Isto soa sem dúvida como um dos argumentos de Adorno.

A esta forma de crítica, que mais tarde Habermas chamará “totalizante”, atada a premissas idealistas, se contrapõe a crítica salvadora exercida por Benjamin, à qual Habermas também alude a propósito da dupla função da crítica descortinada por Wellmer.<sup>196</sup> Ela possui a vantagem de resgatar potenciais semânticos cristalizados nos produtos da cultura, isto é, de atentar para a função cognitiva das obras de arte, transpondo-as da esfera do belo para a esfera do verdadeiro. Sua desvantagem, porém, é assumir uma posição conservadora em relação a seu objeto, isto é, não importam os interesses envolvidos, sempre haverá o vestígio de uma possibilidade não cumprida.<sup>197</sup> “Esse desejo de salvação”, diz Habermas, “pode ser explicado pela singular concepção que Benjamin tem da História”.<sup>198</sup>

---

<sup>195</sup> Habermas, *A lógica das ciências sociais*, op.cit., p.33

<sup>196</sup> Na verdade, ao longo de sua obra, Habermas ressalta que a Teoria Crítica, sobretudo com Horkheimer, mais do que em Adorno, começou conectando duas posições opostas, “diante da dissolução da razão objetiva pela subjetiva (...). Por um lado, contra as abordagens da filosofia contemporânea orientadas para a tradição e, por outro, contra o cientificismo; um dupla frente [*doppelte Frontstellung*] que determina até hoje as discussões intrafilosóficas da Teoria Crítica.” TAC I (500/477) Para a distinção entre razão objetiva e subjetiva, cf. o texto capital de Horkheimer “Mittel und Zwecke”. In: Horkheimer, M. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Gesammelte Schriften Bd. 6, Frankfurt am Main, 1991. (Trad. “Meios e Fins”. In: *Eclipse da Razão*. Rio de Janeiro: Labor, 1976).

<sup>197</sup> “Sem distinguir entre os grandes e os pequenos, leva em conta a verdade de que nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido”. Benjamin, *Sobre o conceito de história*, op.cit., p.223. Sem dúvida, isto tem paralelos com a imprecisão do ajuizamento estético. Do simples fato de que existe a diferença entre o belo e o feio, ou entre o bom e o mau gosto, daí não se segue nenhuma explicação ou bases claramente determinadas para o juízo. “A única coisa que funciona é o código operacional, a diferença entre aceitação e rejeição, entre belo e não belo. É nesse nível que se instala como critério substitutivo o julgamento histórico, com sua capacidade de precisão”. (Luhmann, N. “A obra de arte e a auto-reprodução da arte”. In: Olinto, Heidrun Krieger. *Histórias de literatura: as novas teorias alemãs*. São Paulo: Ática, 1996, p.261). Embora não se possa jamais atribuir a Benjamin o sentido de uma temporalização sistêmica – antes, pelo contrário, sua filosofia da arte é forte



Grosso modo, Benjamin via esses conteúdos semânticos nas possibilidades deixadas em aberto pelo passado, “nos homens com os quais poderíamos ter conversado, nas mulheres que poderíamos ter possuído”, o que constitui um apelo – “uma frágil força messiânica” – à nossa inveja do futuro. A idéia trata, claramente, dos limites do materialismo histórico.<sup>199</sup> Enquanto a luta de classes ocorre em nome das coisas brutas, as coisas refinadas, espirituais, “não podem ser representadas como despojos atribuídos ao vencedor”.<sup>200</sup> Frequentemente ficam para os pósteros exemplos de coragem, resistência e astúcia presentes na poesia de um povo vencido.<sup>201</sup>

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “como ele de fato foi”. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado, como ela se apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico, sem que ele tenha consciência disso. O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento.<sup>202</sup>

Não é o caso, aqui, de penetrar nos detalhes a concepção benjaminiana de história. Vale a pena, contudo, distingui-la brevemente da concepção historicista, herdada do romantismo. Benjamin se opõe à recomendação de reviver [*nacherleben*] uma época, e ao conceito de empatia [*Einfühlung*], enquanto método de uma disciplina histórica que,

---

candidata a se colocar ao lado do mundo da vida em oposição ao sistema das artes – a custo de transformar a crítica salvadora em mero “deslocamento da construção de sentido para a sucessão” (Ibid., p.261), certamente esta substituição do ajuizamento estético pelo ajuizamento histórico pode ser “em uma perspectiva otimista, (...) considerada como dissolução da arte na própria vida – como não diferenciação”. (Ibid., p.271, nota 52).

<sup>198</sup> Habermas, *Crítica conscientizante ou salvadora*, op.cit., p.179

<sup>199</sup> Benjamin, *Sobre o conceito de história*, op.cit., p.222-3

<sup>200</sup> Ibid., p.223-4

<sup>201</sup> Há pouco tempo, o poeta palestino Mahmoud Darwish disse em entrevista para um documentário de Godard: “Eu sou filho de um povo não reconhecido até pouco tempo atrás. (...) Vocês nos deram a derrota e o reconhecimento”. “No artigo ‘A Palestina como metáfora’ você escreveu”, lembra a documentarista: “Se eles nos derrotarem na poesia então será o fim”. “Mas existe outro significado”, explica Darwish, “é que a vitória ou a derrota não se medem em termos militares”. Godard, Jean-Luc. *Notre musique*. [Filme] França/Suíça, 2004.

<sup>202</sup> Benjamin, *Sobre o conceito de história*, op.cit., p.224

identificando-se com o vencedor, toma os seus despojos como “bens culturais”. É nesse contexto que aparece a célebre afirmativa de que jamais houve um monumento da cultura que não fosse ao mesmo tempo um monumento da barbárie. Habermas registra esta objeção ao romantismo, mas prefere destacar, de outro lado, a crítica de Benjamin à idéia de progresso:

“Com o romantismo, começa a busca das falsas riquezas, a incorporação de todos os passados, não através da emancipação progressiva do gênero humano, graças a qual ele se confronta com a sua própria história de maneira cada vez mais lúcida, dela derivando orientações sempre renovadas, mas pela imitação e pela pilhagem de todas as obras de épocas e culturas extintas”. Isto não implica, por outro lado, nenhuma recomendação no sentido de compreender hermeneuticamente a História como um *continuum* ou de reconstruí-la como um processo de autoformação da espécie. Sua concepção da História, profundamente antievolucionista, se oporia a tais interpretações.<sup>203</sup>

Certamente Benjamin bebeu na fonte romântica da crítica à civilização industrial, mas também foi um crítico mordaz do *Kulturpessimismus* alemão, conservador e pré-fascista. Sua crítica ao historicismo não deriva de um elitismo aristocrático.<sup>204</sup> Na verdade, se tivermos em mente a própria declaração de Habermas de que as formulações de Benjamin são “mais sutis” do que parece, e às vezes até difícil de submeter a imperativos exigentes de coerência, veremos que sua crítica do progresso visa subjugar apenas um certo otimismo cego. O que

---

<sup>203</sup> Habermas, *Crítica conscientizante ou salvadora*, op. cit., p.179. As aspas pertencem a um texto que Benjamin escreve à *Zeitschrift für Sozialforschung*, em 1939 (um ano antes das teses sobre o conceito de História), como introdução a um compêndio de excertos da obra *Sobre a regressão da poesia*, de Carl Gustav Jochmann, escritor do início do século XIX. Cf. Benjamin, W. *Selected Writings*, v.4 (1938-1940), Harvard College, 2003, pp.356-365. Nesse texto, Benjamin elabora pela primeira vez, inspirado no quadro de Klee, a conhecida metáfora visual da nona tese, o anjo da história, que embora preferisse se deter e acordar os mortos, é arrastado irresistivelmente para o futuro. Werckmeister acredita que esta introdução visa responder às réplicas que Horkheimer, então editor da revista, fizera ao ensaio anterior de Benjamin sobre Eduard Fuchs. “Em nenhum lugar no ensaio sobre Fuchs ele [Benjamin] evocou uma reparação de injustiças passadas. O editor deve ter tomado as metáforas ‘salvadoras’ de Benjamin pela recuperação de testemunhos históricos suprimidos um pouco literalmente demais.” Werckmeister, O.K. “Walter Benjamin’s angel of history, or the transfiguration of the revolutionary into the historian”. In: *Walter Benjamin: critical evaluations in cultural theory, v.II (Modernity)*. New York: Routledge, 2005, p.426

<sup>204</sup> Cf. Löwy, Michael. *A filosofia da história de Walter Benjamin*. Estudos Avançados, v.16, nº 45, São Paulo Mai/Ago 2002.

essa crítica implica não é que não haja progresso *tout court*, mas, em primeiro lugar, que o assombro diante do fascismo em pleno século XX não é um assombro “filosófico”.<sup>205</sup> Por outro lado, ela visa também retirar a política daquela esfera profana na qual as massas eram aliciadas pelas forças fascistas, que utilizavam o discurso da fé no progresso. O preço a pagar por essa crítica é justamente este: parecer-se conservador.<sup>206</sup> Ora, enquanto teórico social, também Habermas é um crítico da lógica histórica proveniente de um conceito dogmático de progresso, em flecha ou em espiral, “sem qualquer vínculo com a realidade”.<sup>207</sup> Ele mesmo reconhece que “a concepção histórica antievolucionista de Benjamin, segundo a qual o agora [*Jetztzeit*] se cruza com o *continuum* da História, não é inteiramente cega com relação aos progressos na emancipação do gênero humano.”<sup>208</sup> E se isto não se pode dizer do progresso técnico que leva à catástrofe capitalista e fascista, por outro lado, pode-se dizer do processo de perda da aura, do valor de culto das obras de arte, que é estabelecido como um processo histórico de desenvolvimento.<sup>209</sup> “Já no século XIX configura-se o fato de que o público privado burguês cede lugar à população trabalhadora das grandes coletividades urbanas. Por isso, Benjamin concentra-se em Paris”.<sup>210</sup> E é precisamente a atenção dedicada à especificidade desses fenômenos materiais, como o cinema e a fotografia, que não só fornece a Benjamin uma oportunidade ímpar para a exploração do conhecimento contido na arte, como também dá ocasião à crítica enérgica de Adorno, para quem a arte de massas não passava de

---

<sup>205</sup> Benjamin, *Sobre o conceito de história*, op.cit., p.226

<sup>206</sup> Ibid., p.227

<sup>207</sup> Ibid., p.227

<sup>208</sup> Habermas, *Crítica conscientizante ou salvadora*, op.cit., p.182

<sup>209</sup> Habermas relaciona, de passagem, a “desritualização” benjaminiana da arte com o princípio de “desencantamento” de Weber, mas, na verdade, o ponto é, de novo, mais sutil. O processo de desencantamento ou racionalização leva diretamente ao valor de culto ilusório da arte “autônoma”. Benjamin, ao contrário de Weber (e do neokantismo), não concebe esse processo como um desdobrar de uma lógica interna de racionalização da esfera estética, mas como um processo material de desenvolvimento das técnicas de reprodução. Cf. adiante “Habermas e o problema da estética”.

<sup>210</sup> Ibid., p.183

uma degenerescência, mesmo com a consciência das contradições da arte autônoma. Isto obriga Habermas a aquiescer a uma série de recomendações de Benjamin, a fim de escapar à estratégia defensiva de Adorno. A contrapartida é que, com isso, ele assume uma visão da arte pós-aurática igualmente ambígua: “A desritualização da arte encerra o risco de que a obra de arte também abra mão de seu conteúdo de experiência, ao renunciar à sua aura e, com isso, torne-se meramente banal; a extinção da aura abre, por outro lado, a possibilidade de generalizar e eternizar a experiência da liberdade”.<sup>211</sup>

Às ambigüidades de Benjamin devem-se somar as do próprio Habermas. Em primeiro lugar, são enfatizadas as distinções em relação a Marcuse e à falsa superação, pelo que Benjamin aproxima-se mais uma vez de Adorno. Por outro lado, se ressaltamos as diferenças entre os dois últimos, volta a vir à tona o lado profano da iluminação. “À falsa superação da arte autônoma, Adorno contrapõe Kafka e Schönberg, a modernidade hermética, mas não a arte de massas, que torna públicas as experiências envoltas na aura.”<sup>212</sup> Decomposição da aura significa, neste contexto, a assimilação às necessidades dos consumidores, à qual apenas a arte formalista pode resistir. Habermas, por outro lado, gostaria de se opor ainda ao fato de que a perspectiva de Adorno só pode ser comprovada com exemplos da literatura e da música, isto é, das artes solitárias, típicas da individualização burguesa concretizada na leitura e na audição contemplativa, sendo completamente negligente com as manifestações artísticas coletivas. Isto se deveria, também, a imperativos idealistas, isto é, à idéia de que à vanguarda se contrapõe apenas uma retaguarda, cujo paradigma é a indústria cultural ou o *Kitsch*.<sup>213</sup>

---

<sup>211</sup> Ibid., p.189

<sup>212</sup> Ibid., p.186

<sup>213</sup> Greenberg, *Vanguarda e Kitsch*, op.cit. Muito embora toda essa narrativa se vincule mais à pintura que a qualquer outra arte, seu paradigma aqui é muito mais o da contemplação privada do que da exposição coletiva.

Com relação às artes que dependem de uma recepção coletiva – arquitetura, teatro, pintura – assim como para a literatura e a música de grande consumo (esta vinculada aos *media* eletrônicos), delineia-se um desenvolvimento que transcende a mera indústria cultural e não invalida, *a fortiori*, a esperança de Benjamin numa iluminação profana generalizada.<sup>214</sup>

Deste modo, Habermas considera promissora uma estratégia que elimine o sentido ambíguo da desritualização da arte. Para ele, essa ambigüidade de Benjamin se deve ao resíduo de religiosidade presente na aura, cuja experiência também deve ser salva. O mero desaparecimento da aura seria uma perda daquela beleza melancólica e incomparável que sobrevive ainda nas velhas fotografias. Numa reconstrução particularmente interessante do itinerário intelectual de Benjamin, estima-se que esta tarefa de reconstituição da experiência foi paulatinamente retirada da metafísica e da teologia e atribuída à *crítica de arte*, que deveria então transpor o belo na esfera do verdadeiro. Esta parece ser uma estratégia especialmente destinada a escapar às aporias da estética idealista. As indicações um pouco vagas de Habermas, no entanto, não a desenvolvem; antes, procuram desmistificar a aura nos termos de uma intersubjetividade na qual o objeto inanimado “abre os olhos”. “A manifestação aurática somente pode ocorrer na relação intersubjetiva do *eu* com seu interlocutor, o *alter-ego*. Quando se atribui à natureza o dom do olhar, o objeto transforma-se num interlocutor”.<sup>215</sup> Isso não poderia significar, por outro lado, um re-encantamento da natureza, retomando visões de mundo mágicas, “nas quais a separação entre as esferas dos processos objetivados, que manipulamos, e a esfera intersubjetiva, em que nos encontramos para nos comunicarmos uns com os outros, ainda não está consumada”.<sup>216</sup> Habermas procurará, então, assumir o projeto

---

<sup>214</sup> Habermas, *Crítica conscientizante ou salvadora*, op.cit., p.186

<sup>215</sup> Ibid., p.187

<sup>216</sup> Ibid., p.187

não defensivo de uma iluminação profana sob o auspício da teoria weberiana do desencantamento, julgada menos ambígua.

A ambigüidade só desaparece quando separamos o momento *religioso* contido no conceito da manifestação aurática, dos momentos *gerais*. Com a superação da arte autônoma e a desagregação da aura, desaparecem o acesso esotérico à obra de arte e sua distância religiosa com relação ao observador; e com ela a atitude contemplativa inerente ao prazer artístico solitário; mas, aquela experiência liberada pela ruptura do invólucro da aura já estava contida na experiência da aura, ou seja, a transformação do objeto em interlocutor.<sup>217</sup>

Na verdade, Habermas não desaparece com a ambigüidade, mas apenas procura evitar a recaída no mito a que o acesso esotérico à obra de arte está sujeito. Essa separação do momento comunicativo e do religioso visa indicar um ponto de instabilidade extrema, em que a aura está presente sem converter-se em mito. “Abre-se, dessa forma, toda uma gama de correspondências surpreendentes entre a natureza animada e a inanimada, nas quais as próprias coisas encontram-se conosco nas estruturas de uma intersubjetividade vulnerável”.<sup>218</sup> Somente deste modo poder-se-ia caracterizar a iluminação de forma realmente profana.

De acordo com esta interpretação, o rompimento com o esoterismo da verdade – com o conseqüente interesse pelos efeitos das obras de arte – deriva principalmente das opiniões políticas de Benjamin em vista do fascismo ascendente. Porém, isto por si só não garantiria a consistência do projeto. Basicamente, a opinião de Habermas é a de que esses interesses são incompatíveis.<sup>219</sup> Benjamin jamais teria alcançado clareza suficiente sobre o fato de que a crítica salvadora, ao contrário da conscientizante, não produz uma relação imanente com a

---

<sup>217</sup> Ibid., p.188

<sup>218</sup> Ibid., p.189

<sup>219</sup> E a nossa opinião é que ele toma demasiado Benjamin sob o mesmo olhar que está inclinado a lançar sobre Heidegger. Somente adiante poderemos nos dedicar com mais cuidado ao papel que este joga na problemática, principalmente porque ele assumirá explicitamente o lugar – no interior do pensamento de Habermas – que agora cumpre à iluminação profana das reflexões de Benjamin, possivelmente “mais sutis”.

prática política. Noutras palavras, basta que alguém pratique a crítica conscientizante e logo saberemos de que lado este atua. O resgate de potenciais semânticos deixados em aberto, mesmo que não seja acessível apenas por iniciados, e se dê na forma de uma experiência de massas, não assegura o conteúdo político dessa experiência. Pelo contrário, o projeto de um materialismo semântico estaria mesmo fadado ao fracasso, “porque a teoria materialista do desenvolvimento social não pode ser integrada na concepção anarquista dos *agoras* que interrompem intermitentemente o curso do destino”.<sup>220</sup>

Benjamin pensava, ao contrário, que o potencial semântico, ao qual os homens recorrem para investir o mundo com sentido e para torná-lo experimentável, está enraizado, em primeiro lugar, no mito, e deve ser desvinculado dele – mas que este potencial não pode ser ampliado, mas somente transformado. Benjamin receia que durante essas transformações as energias semânticas possam evadir-se e perder-se para a humanidade. A filosofia lingüística de Benjamin fornece um ponto de apoio para essa perspectiva baseada na experiência histórica da decadência [*verfallsgeschichtliche Perspektive*].<sup>221</sup>

Para Habermas, Benjamin assumiu durante toda a sua vida uma concepção mimética da linguagem, que valoriza o caráter onomatopaico das palavras e as funções vinculadas à linguagem animal, conseqüentemente desprezando as especificidades da linguagem humana.<sup>222</sup> Por outro lado, ele não nega que expressões, interjeições, etc. constituam a camada semântica mais antiga. O pressuposto de uma faculdade mimética – que une semântica e estética – diz respeito tanto a um acervo básico de significações, transmitido aos homens desde formas subumanas de comunicação, quanto ao dom de produzir semelhanças, por exemplo, na dança. Haveria nisto um elemento de dependência, de compulsão à adaptação

---

<sup>220</sup> Ibid., p.195

<sup>221</sup> Ibid., p.191

<sup>222</sup> Cf. Benjamin, W. “Sobre el Lenguage en General y sobre el Lenguage de los Hombres”. In: *Ensayos Escogidos*. Buenos Aires: Sur, 1967.

animal, que a humanidade precisa liquidar sem que as energias semânticas se extingam. Daí o caráter ao mesmo tempo conservador e revolucionário da crítica salvadora, incumbida de “dirigir-se retrospectivamente a épocas passadas (...) ou seja, os documentos de atos passados de libertação.”<sup>223</sup> É neste momento que Habermas articula uma formulação tão imprecisa quanto a teoria da linguagem que ele pretende questionar:

Quem produz esses documentos e quais os seus autores? Visivelmente, Benjamin não queria confiar, idealisticamente, numa iluminação imediata por parte dos grandes autores, pois tal fonte não teria nada de profano. É verdade que ele estava muito próximo de uma resposta idealista a tal questão, pois uma teoria da experiência fundada em uma teoria mimética da linguagem não autoriza nenhuma outra resposta.<sup>224</sup>

Essa formulação carece de precisão na medida em que justamente a teoria mimética da linguagem objetiva fugir a uma resposta idealista ao problema, pois, apesar de fundada no mito, a capacidade mimética da linguagem é fundamentalmente corpórea e natural, ao contrário do que pregam outras vertentes idealistas da semântica das visões de mundo. A não ser que a faculdade mimética seja obra exclusiva de um gênio, ou dispense tanto sua base natural quanto a atividade do homem, poderia uma semântica ser idealista. Habermas, contudo, pode estar pensando, aqui, no fato de que a matriz semântica rudimentar não seja produto do trabalho social – uma das poucas premissas não-marxistas de Benjamin – mas isso não significa que ela seja simplesmente idealista. Tanto é assim que o próprio Habermas admite que “o equívoco de Benjamin consistiu em supor que tal tentativa (que correspondia ao desejo

---

<sup>223</sup> Habermas, *Crítica conscientizante ou salvadora*, op.cit., p.194

<sup>224</sup> Ibid., p.194



dos seus amigos marxistas) fora, de fato, bem sucedida”.<sup>225</sup> O problema não reside no idealismo de Benjamin, mas no que Habermas lhe atribui.

Benjamin recuou a quem desse conceito [de cultura fundado na crítica da ideologia], porque aquela crítica que apropria a história da arte na perspectiva da redenção de momentos messiânicos e da conservação de um potencial semântico ameaçado não pode ser compreendida como a reflexão de um processo de autoformação, mas como a identificação e a repetição de experiências enfáticas e conteúdos utópicos.<sup>226</sup>

Habermas pressupõe um vínculo imanente entre materialismo e desenvolvimento social, mas ele mesmo havia obstado contra Hegel e Marx uma teoria da autoformação excessivamente idealista, o que torna a solução “mal-sucedida” de Benjamin ainda mais interessante.<sup>227</sup> Com efeito, a crítica de Habermas é menos sutil do que a teoria a ser criticada. Ela se limita a apontar um momento de violência estrutural, associado à figura do destino, neste salto ao passado que romperia as modificações cumulativas da história. “O conceito de violência revolucionária (...) reveste, por assim dizer, com as insígnias da práxis, o ato de interpretação que salva os movimentos esporádicos pelos quais a obra de arte do passado irrompe do *continuum* da História, e que os atualiza no presente”.<sup>228</sup> Esta intuição, apesar de tomada à obra de Benjamin dos anos 20, jamais teria sido eliminada. No fim das contas, o materialismo histórico teria sempre estado a serviço de uma teoria da experiência fundada teologicamente. Habermas pretende inverter estes papéis.

---

<sup>225</sup> Ibid., p.194

<sup>226</sup> Ibid., p.195

<sup>227</sup> Se levarmos em conta a crítica de Habermas a Marx, isto é, a seu suposto “idealismo”, e a retomada do predomínio do objetivo em Adorno (juntamente com a crítica de sua compulsão sistemática), veremos que “materialismo” tem, neste contexto, muito mais o sentido de “complexidade hermenêutica”, de hipóteses empíricas a serem testadas. É por isso que o “equivoco” de Benjamin se mostra tão interessante. Ele teria adiantado uma crítica hermenêutica ao materialismo histórico, também no sentido de uma crítica da noção otimista de progresso. A necessidade de salvação de potenciais semânticos, portanto, deve ser admitida como um aspecto fundamental da reconstrução habermasiana do materialismo histórico, de que trataremos adiante.

<sup>228</sup> Ibid., p.200

No entanto, no projeto crítico de Benjamin, há uma tese, compartilhada por Habermas, de que a linguagem não passa por um processo de formação e desenvolvimento análogo ao das forças produtivas. Sobretudo o capitalismo avançado mostra que a satisfação de necessidades materiais não significa de modo algum o mesmo desenvolvimento no que diz respeito à opressão espiritual; só podemos interpretar o mundo à luz de nossas necessidades, e não as do sistema, se não se exaurirem as fontes dos potenciais semânticos da tradição.

Benjamin foi um dos primeiros dentro da tradição marxista que identificou um elemento *adicional* no conceito de exploração e no de progresso: ao lado da fome e da opressão, a renúncia, ao lado do bem-estar e da liberdade, a felicidade. Benjamin via a experiência da felicidade, que ele chamava iluminação profana, vinculada à salvação da tradição.<sup>229</sup>

Como poderíamos, então, representar um processo de formação de símbolos lingüísticos sem, ao mesmo tempo, submeter este processo a categorias lógicas que, por sua vez, são com eles mesmos constituídas? Habermas não pode, por ora, responder a esta questão da gênese da linguagem. Mas suas indicações são bastante claras: elas visam instaurar uma determinada *desconfiança dialética*, ao incorporar elementos do contra-iluminismo.

Uma teoria dialética do progresso, como a que o materialismo histórico pretende ser, deve ficar alerta diante do risco de que aquilo que se apresenta como progresso venha a revelar-se posteriormente como a perpetuação de um estado de coisas só aparentemente superado. Por isso, um número cada vez maior de teoremas do contra-iluminismo é incorporado à dialética do Iluminismo, um número cada vez maior de elementos da crítica do progresso são incorporados à teoria do progresso – com vistas a uma idéia do progresso suficientemente sutil e inflexível para não se deixar ofuscar com a mera aparência da emancipação. Essa idéia deve, no entanto, opor-se à tese de que a própria emancipação mistifica.<sup>230</sup>

---

<sup>229</sup> Ibid., p.203

<sup>230</sup> Ibid., p.202 (tradução modificada)

Isto quer dizer, noutras palavras, que uma teoria dialética materialista do progresso deve estar atenta a momentos de retrocesso, de desaprendizagem, sem, no entanto, se mistificar, isto é, sem sucumbir a uma crítica total – logicamente articulada – que denuncia todo e qualquer progresso como sendo também um retrocesso. Ela deve, portanto, subverter a própria dialética enquanto tal, e tornar-se “suficientemente sutil” para evitar semelhantes inversões. A constatação, não apenas derivada do pensamento, de que o progresso foi, em sucessivos momentos, constantemente fraudado, impregna igualmente as análises de Habermas e as de Benjamin. Apenas aquele gostaria de evitar tanto o pessimismo do contra-iluminismo puro e simples – a mera inversão do progresso – quanto o “reformismo sem alegria” que sempre vê nos progressos apenas a recordação melancólica das renúncias. Mas permanece válida para ambos a hipótese, cara a uma teoria social de predomínio objetivo e materialista, de que o processo de formação simbólica constantemente segue um caminho diverso, até mesmo oposto, ao da emancipação material proporcionada pelo incremento das formas produtivas. Aliás, como o título já indica, esta tese havia sido explicitamente elaborada em *Trabalho e Interação*:

Os dois movimentos correm em sentidos contrários. A *consciência que dá nomes* adquire, perante a objetividade do espírito, uma posição distinta da da *consciência astuta*, que promana dos processos de trabalho. (...) os símbolos da linguagem coloquial penetram e dominam a consciência percipiente e pensante, ao passo que a consciência astuta domina, mediante os seus instrumentos, os processos da natureza. A objetividade da linguagem conserva o seu poder sobre o espírito subjetivo, enquanto a astuta superação da natureza, por meio do poder do espírito objetivo, amplia a liberdade subjetiva – pois, também o processo do trabalho desemboca por fim na satisfação mediada das

necessidades por meio dos bens de consumo produzidos e na interpretação retroativamente alterada das próprias necessidades.<sup>231</sup>

Acrescenta-se a esta passagem uma nota surpreendentemente valiosa, na qual se ressalta que “para esta relação, que de nenhum modo corresponde à teleologia do espírito que se realiza a si mesmo, a *Lógica* de Hegel não estabelece nenhuma categoria adequada”.<sup>232</sup>

O pressuposto sociológico por trás dessa inadequação é uma irreversível complexidade da sociedade atual, que só pode ser explicada por um convívio simultâneo entre o sistema das necessidades e os potenciais semânticos herdados que impedem sua institucionalização total; uma perspectiva que nem reduz a interação ao trabalho nem elimina este na interação. A tese de Habermas é de que uma resposta possível ao problema fundamental da unidade desta complexa formação – cujo valor posicional se deslocaria em obras posteriores<sup>233</sup> – havia sido elaborada por Hegel nas lições de Jena sobre a filosofia do espírito, por intermédio de uma autoconsciência juridicamente sancionada pelo trabalho social, que estabelece a conexão entre interação e trabalho, na medida em que “a relação do recíproco reconhecimento em que se funda a interação é regulamentada por meio da institucionalização da reciprocidade implicada na troca dos produtos do trabalho”.<sup>234</sup> Tal “conexão peculiar” reza uma ação complementar das normas jurídicas a partir da qual os produtos do trabalho são reconhecidos e, com eles, a identidade de cada um na diferença recíproca. Os momentos heterogêneos da identidade do Eu, presentes no uso de símbolos, do pronome pessoal e dos instrumentos do trabalho, são

---

<sup>231</sup> Habermas, *Arbeit und Interaktion*, op.cit., p.27 (Trad. p.26-7) Em itálico no original

<sup>232</sup> Ibid., p.27 nota 23

<sup>233</sup> “Com a mudança de paradigma que se produz *dentro* da teoria da ação, só se tocou *um* dos problemas fundamentais que nos legara a discussão aporética acerca da crítica da razão instrumental. O *outro* problema é o da relação não esclarecida entre teoria da ação e teoria de sistemas, isto é, a questão de como por em relação e integrar entre si estas duas estratégias conceituais que discorrem em sentidos contrários, depois do desmoronamento da dialética idealista.” TAC II (173/161)

<sup>234</sup> Habermas, *Arbeit und Interaktion*, op.cit., p.35 (Trad. p.33)

reunificados pela normatividade asseguradora de direitos de reconhecimento. “Só o tráfego contínuo estabelecido pelas normas jurídicas dos indivíduos, que atuam complementarmente, é que converte em instituição a identidade do Eu, isto é, a autoconsciência que se reconhece na outra consciência”.<sup>235</sup> A sociedade civil não é aqui compreendida meramente como um sistema de necessidades, uma decadência da eticidade romântica da polis grega supostamente repleta de necessidades “verdadeiras”, mas também como uma conquista, uma confirmação da emancipação garantida pelo trabalho, com a finalidade de conservá-la. Ao sistema desgarrado das necessidades contrapõe-se o trabalho social mediado juridicamente. Neste sentido, também o ensaio sobre Benjamin – e de modo não exatamente conclusivo – postula um processo de formação simbólica, retirado da “violência estrutural” do salto ao passado, através de um resgate da tradição que ocorreria no decurso de uma participação na formação da vontade, na qual a generalização de interesses impediria a autonomização completa dos imperativos sistêmicos.

A emancipação significa, nas sociedades complexas, a transformação participativa das decisões administrativas. Poderiam, algum dia, os homens emancipados confrontar-se mutuamente no espaço ampliado da formação discursiva da vontade [*diskursive Willensbildung*], e contudo serem privados da luz que lhes permitiria interpretar sua vida à base de padrões ideais?<sup>236</sup>

Certamente, poder-se-ia atribuir a conclusão interrogativa deste ensaio menos a um beco sem saída do que a um pensamento ainda em construção. Mas cumpre adiantar que o problema reside no modo como aquela conexão peculiar se reflete precisamente no direito abstrato, isto é, nas determinações formais do direito privado burguês. Mantém-se a diferença

---

<sup>235</sup> Ibid., p.34 (Trad. p.39)

<sup>236</sup> Id., *Crítica conscientizante ou salvadora*, op.cit., p.205

específica entre as formas de *apropriação do objeto* pelo trabalho, e a *reconciliação com o outro*, “o restabelecimento da amizade destruída”.<sup>237</sup> A tentativa de unificá-los através de um conceito genérico de práxis social seria presa do mesmo equívoco lógico. Da mesma forma, ainda que as relações humanas pareçam quase completamente submetidas a imperativos instrumentais – até mesmo na arte<sup>238</sup> – “temos razões suficientes para manter estritamente separados os dois momentos. À idéia de uma progressiva racionalização do trabalho está agarrada uma massa de representações históricas do desejo humano”.<sup>239</sup> Não existe, pois, a despeito das críticas de Habermas a Benjamin, uma conexão evolutiva automática entre trabalho e interação. Mesmo o reconhecimento jurídico recíproco, candidato a estabelecer esta conexão peculiar, não parece à primeira vista garantir a sobrevivência daquelas necessidades que, no processo material da vida burguesa – e nas palavras de Habermas – “tornaram-se ilegais” [*illegal geworden sind*], entre as quais a necessidade de um convívio mimético com a natureza. Por fim, é preciso ainda esclarecer qual papel cumpre à arte nesta configuração, isto é, como é possível que ela desempenhe o acesso, antes central, aos remanescentes potenciais semânticos da tradição, no contexto de uma formação participativa da vontade juridicamente regulada.

### *O projeto inicial e as necessidades remanescentes*

---

<sup>237</sup> Id., *Arbeit und Interaktion*, p.39 (Trad. p.36)

<sup>238</sup> Este teria sido explicitamente o objetivo do capítulo sobre a Indústria Cultural da *Dialética do Esclarecimento*, isto é, aplicar o conceito de fetiche da mercadoria aos produtos simbólicos e do cotidiano, o que, de início, para Habermas, “foi um choque”. Id., “Dialektik der Rationalisierung”. In: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, op.cit., p.171. Paralelamente a esta crítica lógico-metodológica, Habermas ressalta, não por acaso, outros dois déficits da teoria crítica que ele conheceu: 1) no que concerne ao conceito de verdade e à relação com as ciências e 2) a subestima da tradição jurídica democrática. Cf. Ibid., p.171ss

<sup>239</sup> Id., *Arbeit und Interaktion*, p.46 (Trad. p.42)

Temos, pois, o projeto filosófico de Habermas delineando-se ao redor de uma configuração básica, embora complexa, que inclui as motivações proporcionadas por uma moralidade comunicativa de forte conotação jurídica aliada às tendências da arte desprovida de aura, de um lado, sob a pressão metodológica e social de que as estruturas da cultura burguesa, às quais elas se opõem, ainda são relevantes para a formação dessas motivações, de outro. Com isto geram-se discrepâncias estruturais, analisadas sobretudo por Max Weber sob o ponto de vista da “racionalização da área devida”.<sup>240</sup>

A combinação de moralidade comunicativa e arte desprovida de aura, que visa resgatar o potencial motivador e integrador de visões de mundo tradicionais, tem que enfrentar tendências evolutivas tidas por irreversíveis, como a pluralização competitiva em questões práticas, imperativos do sistema científico – que induz à irracionalidade dos valores – e uma arte que ou se retira esotericamente ou sucumbe à comercialização. Frequentemente ocorrem “dissonâncias cognitivas” [*kognitive Dissonanzen*]<sup>241</sup>, oriundas da pretensão de restituir a totalidade de uma visão de mundo, expressas na forma de “cambiantes sínteses populares” de itens isolados da formação científica, de um lado, e da arte esotérica ou dessublimada, de outro.<sup>242</sup> A erosão simultânea da tradição pré-burguesa e da tradição burguesa permite o aparecimento de estruturas normativas deslocadas, porque o privatismo, assente sobre a moral egoísta particular, não se sustenta sozinho. Mas mesmo estas estão aí, paradoxalmente, para garanti-lo. Sendo assim, Habermas deverá atender a este amplo leque de necessidades remanescentes, aqui reconstruídos com a ajuda de Adorno, Marcuse e Benjamin, sob as

---

<sup>240</sup> CL (112/104)

<sup>241</sup> CL (112/104) Em itálico no original

<sup>242</sup> CL (112/105ss)

condições limitantes de um processo de racionalização social que toma a Weber, e que orientarão suas investigações até uma formulação mais ou menos definitiva.

Os componentes da tradição cultural dominante estão hoje cristalizados em torno do cientificismo, da arte com aura e da moralidade universalista. Em cada uma dessas áreas ocorreram desenvolvimentos irreversíveis, que seguiram uma lógica interna. Como resultado, as barreiras culturais, que emergiram, podem ser quebradas através apenas de custos psicológicos de regressão. Isto é, apenas com fardos motivantes extraordinários.<sup>243</sup>

Cada um desses componentes possui efeitos ambíguos peculiares, que gostaríamos de resumir num só e principal dilema. Em primeiro lugar, os imperativos do sistema científico asseguram a racionalidade dos argumentos, na medida em que abrangem a crítica dos preconceitos. Porém, eles podem promover uma consciência positivista ajustada à dominação pública. Por fim, as atitudes tradicionais de formação de crenças não podem suportar a demanda por justificação discursiva estabelecida pela ciência, que teria um efeito paralisante na comunicação cotidiana. Sínteses populares apenas asseguram a autoridade científica *in abstracto*.<sup>244</sup> Em segundo lugar, a moral simplesmente universalista – que seria preciso distinguir, aqui, da moral comunicativa (universalista à sua maneira) – é sancionada através da autoridade íntima da consciência, entrando em conflito com a moralidade concreta do cidadão, leal à sua cultura.<sup>245</sup> Há, no entanto, segundo Habermas, uma solução concebível para este conflito, se o princípio da justificação possível for internalizado, “se desaparecer a dicotomia

---

<sup>243</sup> CL (117-8/109)

<sup>244</sup> CL (118/106)

<sup>245</sup> No plano das relações internacionais, fala-se também em “eticidade concreta do mais poderoso”. CL (122/112) Isto se deixa entrever claramente na política externa dos EUA, após os ataques de 11 de setembro. Usufruindo a condição de potência unipolar, evitaram abrir mão de sua tradição diplomática caracterizada pelas “mãos livres”, sem comprometimento com arranjos multilaterais, e convocaram – contra o que chamaram de “eixo do Mal” – as demais nações a uma adesão voluntarista, isto é, sem direito a barganhas, associando o serviço da pátria, obrigatório para o cidadão, a uma espécie de serviço ao Bem da parte de todos os países. Cf. Brigagão Clóvis; Proença Jr., Domicio (orgs.). *O Brasil e os Novos Conflitos Internacionais*. Rio de Janeiro: Gramma, 2006.



entre a moralidade interna ao grupo e a externa ao grupo e for relativizada a oposição entre áreas reguladas moral e legalmente e a validade de *todas* as normas for amarrada à formação discursiva da vontade.”<sup>246</sup> O esboço desta solução permite divisar o terceiro e último conflito:

As conseqüências da arte moderna são menos ambivalentes. A tendência moderna radicalizou a autonomia da arte burguesa diante dos contextos do emprego externo da arte. Este desenvolvimento produz, pela primeira vez, uma contra-cultura, emergindo do centro da própria sociedade burguesa e hostil ao estilo de vida possessiva individualista, orientado para o êxito e para as vantagens características da burguesia. A boêmia, primeiro estabelecida em Paris, a capital do século XIX, corporificava uma pretensão crítica, que aparecera sem polêmica na aura da arte burguesa. O “alter ego” do proprietário de mercadoria – o “ser humano”, que o burguês podia ao mesmo tempo encontrar na solitária contemplação de uma obra de arte – daí em diante foi cindido dele e com ele confrontado na vanguarda artística enquanto um poder hostil, na melhor das hipóteses como um sedutor. Na beleza artística, a burguesia outrora experimentava primariamente os seus próprios ideais e a redenção, embora fictícia, de uma promessa de felicidade que estava apenas suspensa na vida quotidiana. Mas, na arte radicalizada, teve que reconhecer a negação em vez da sua prática social.<sup>247</sup>

Os elementos dispersos desta reflexão devem ser cuidadosamente articulados. Temos, portanto, que a arte autônoma é menos ambígua porque assume a ambigüidade como seu próprio princípio interno, isto é, ela é a contra-cultura no seio da cultura burguesa, e, assim, carece de sentido buscar uma segunda inversão como seu efeito, a não ser aquele já implícito no fato de que uma contra-cultura pode ter apenas um poder estabilizador. O que há de interessante nesta passagem é a reflexão em torno do modo como a vanguarda voltou contra o próprio burguês o seu “alter ego” enquanto um poder hostil, isto é, negou, ao invés de praticar, sua promessa de felicidade. A prática desta alteridade falta ao indivíduo burguês aprisionado numa racionalidade orientada ao êxito, cujo paradigma, por sua vez, é a ciência, a única dos

---

<sup>246</sup> CL (122/112)

<sup>247</sup> CL (118-9/109-110)

três domínios da cultura a engendrar rigorosamente o seu oposto. Por outro lado, a integração deste elemento de alteridade é o que faltaria à moralidade simplesmente universalista que, ao invés de converter-se no seu contrário, apenas enfrenta limites:

Os limites da ética formalista podem ser vistos no fato de que as inclinações compatíveis com os deveres precisam ser excluídas do domínio do moralmente relevante e que precisam ser suprimidas. As interpretações das necessidades, que são correntes em qualquer dado contingente estágio de socialização, precisam por isto ser aceitas enquanto dadas. Não podem ser feitas objeto de uma formação discursiva da vontade. Somente a *ética comunicativa* garante a generalidade das normas admissíveis e a autonomia dos sujeitos ativos apenas através da capacidade de redenção discursiva, das pretensões de validade, com as quais as normas aparecem.<sup>248</sup>

Motivações, inclinações, preferências, etc., incluindo o potencial semântico de tradições, pelo qual interpretamos nossos carecimentos, e que são apenas “dados” do ponto de vista de uma moral simplesmente universalista, podem ser redimidos discursivamente numa ética comunicativa. Isto, porém, somente na medida em que esta não se confunde com uma moral simplesmente universalista, a saber: 1) se desaparecer a dicotomia entre moralidade interna e externa ao grupo e 2) se relativizada a oposição entre moralidade e legalidade. O projeto delineia-se, portanto, como uma *ética comunicativa* orientada esteticamente contra uma forma de razão que reduza o âmbito do que conta como um argumento válido e inviabilize a abertura própria à situação comunicativa.<sup>249</sup>

---

<sup>248</sup> CL (124-5/115) tradução modificada.

<sup>249</sup> “Como o demonstram os exemplos de Max Weber e Karl Popper, há certamente posições que deixam lugar para a possibilidade de argumentação moral e, contudo, retêm o tratamento decisionista da problemática do valor. A razão para isto jaz no estreito conceito de racionalidade, que só permite argumentos dedutivos.” CL (144-5/133). Por outro lado, Habermas também desacredita uma teoria do impulso, capaz de previsões, baseada na psicanálise, não constituindo por isso um bom modelo de discussão de interesses generalizáveis. CL (159/144ss). P. Duvenage recorda que “em *Conhecimento e Interesse*, por exemplo, ele relaciona a idéia de emancipação com a psicanálise enquanto uma ciência social crítica que leva à auto-reflexão crítica. Embora se pudesse esperar que Habermas explorasse temas como a libido e a natureza interna (que contêm um rico potencial estético), ele

O dilema único a ser enfrentado é o perigo de reduzir a formação discursiva da vontade a uma transformação participativa das decisões administrativas, tomando como paradigma a comunidade de *experts* e não a de falantes do cotidiano. Tal dilema encontra-se expresso de diferentes maneiras, ora enquanto a possibilidade de uma “lógica do discurso”,<sup>250</sup> ora enquanto necessidade de idealizações que distinga argumentação de interação,<sup>251</sup> ora a partir de uma interpretação do potencial semântico tradicional como cumprindo um papel de formulação de hipóteses para o cientista social, e não somente de acesso ao mundo para o sujeito capaz de falar e agir.

---

interpreta a psicanálise apenas como interação comunicativa entre analista e paciente, a recobrir as estruturas incólumes do ego e do super-ego”. Duvenage, *Habermas and Aesthetics*, op.cit., p.28. Isso não significa, no entanto, que a interação comunicativa psicanalítica não possa auxiliar indiretamente questões relevantes para o problema de interesses generalizáveis, dos quais a arte seria o paradigma. Apenas as formulações de Habermas quanto a isso são tão extraordinariamente interessantes quanto confusas. Seja-nos permitido reproduzir aqui as longas palavras que concluem seu texto sobre teorias da verdade, que nos será de grande utilidade adiante: “O diálogo psicanalítico proporciona menos e mais do que o discurso usual. A crítica terapêutica, como a chamamos, proporciona menos, na medida em que o paciente de modo algum adota, desde o princípio, uma posição simétrica frente ao médico: pois o paciente não cumpre as condições de um participante no discurso. O resultado do discurso terapêutico bem-sucedido é precisamente aquilo que para o discurso habitual se exige desde o princípio. (...) Por outro lado, o discurso terapêutico proporciona mais que o discurso usual. *Ao permanecer peculiarmente entrelaçado com o sistema de ação e com a experiência*, isto é, por não constituir um discurso isento de experiência e descarregado de ação, em que se tematizam exclusivamente questões de validade, e ao qual todo conteúdo e toda informação sejam fornecidas de fora, a auto-reflexão bem-sucedida resulta num ‘tornar-se consciente’ que não apenas cumpre a condição de um resgate discursivo de uma pretensão de verdade (ou retidão) mas que, além disso, satisfaz a condição do resgate de uma pretensão de veracidade (resgate que normalmente não se pode conseguir discursivamente). O paciente, ao aceitar as interpretações que o médico lhe propõe e que ele ‘elaborou’, caso confirmadas, fica ciente, por sua vez, de que estava sendo vítima de um auto-engano. *A verdade da interpretação possibilita, ao mesmo tempo, a veracidade do sujeito em suas manifestações*. (...) Essa forma de comunicação, na qual inclusive se podem superar distorções na estrutura da comunicação, é a única na qual, junto com uma pretensão de verdade, pode-se submeter simultaneamente a exame ‘discursivo’ uma pretensão de veracidade (e rejeitada como não justificada).” Habermas, J. “Wahrheitstheorien (1972)”. In: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, pp.182-3 (itálicos nossos)

<sup>250</sup> “Argumentos substanciais são explicações e justificações, isto é, unidades pragmáticas, nas quais não sentenças, porém atos de discurso, (sentenças empregadas em manifestações) são correlacionados. O aspecto sistemático da sua conexão tem de ser esclarecido dentro da moldura de uma lógica do discurso.” CL (147/136)

<sup>251</sup> “Se alguém entende a comunidade de comunicação, em primeiro lugar, enquanto uma comunidade de interação e não de argumentação, enquanto ação em vez de discurso, então a relação – importante do ponto de vista da perspectiva de emancipação da comunidade de comunicação ‘real’ diante da ‘ideal’ – pode ser também examinada do ponto de vista de idealizações de pura ação comunicativa.” CL (153-4/140 nota)

### III. Do projeto definitivo à esperada revisão

Em sua evolução, o projeto inicial foi paulatinamente largando pelo caminho suas necessidades remanescentes, como tranbolhos incômodos que o atravancavam. Foi somente quando ele já estava definido que Habermas, pronunciando-se em tom biográfico, numa entrevista concedida em 1981, ano de publicação da *Teoria da Ação Comunicativa*, atribui o projeto comandante de uma comunicação sem violência a um motivo intelectual, por sua vez relacionado a uma intuição fundamental:

Tenho um motivo intelectual e uma intuição fundamental. De resto, essa intuição remonta a tradições religiosas, aos místicos protestantes e judeus e também a Schelling. O motivo intelectual é a reconciliação da modernidade em si mesma dividida, a idéia de que, sem abandonar as diferenciações que a modernidade tornou possível tanto no âmbito cultural quanto no social e no econômico, podem-se encontrar formas de vida em comum nas quais autonomia e dependência entrem numa relação satisfatória; a idéia de que é possível uma vida digna numa comunidade que não tenha o caráter duvidoso de comunidades substanciais orientadas para o passado.

A intuição se origina na esfera da relação com o outro; ela se refere às experiências de uma intersubjetividade intacta, mais precária do que tudo o que a história já produziu até hoje em termos de estruturas de comunicação – uma teia de relações intersubjetivas que, mesmo

assim, possibilita uma relação entre liberdade e dependência, relação apenas compreensível sob modelos interativos. Onde quer que apareçam tais idéias, seja em Adorno ao citar Eichendorff, seja no Schelling de As Eras do Mundo, no jovem Hegel ou em Jakob Böhme, trata-se sempre de idéias de uma interação bem sucedida. Reciprocidade e distância, separação e proximidade real, não-fracassada, vulnerabilidade e cautela complementares – todas essas imagens de proteção, exposição e compaixão, de entrega e resistência, procedem de um horizonte de experiência, para dizê-lo em termos de Brecht, de uma convivência amigável. Esta amizade não exclui o conflito, ela apenas se refere às formas humanas mediante as quais podemos sobreviver aos conflitos.<sup>252</sup>

Por enquanto, para nossos propósitos, mais importantes do que as relações do projeto teórico de Habermas com as místicas judaica e protestante, que a passagem explícita, são as menções ao Eichendorff de Adorno, cuja referência na *Dialética Negativa* diz diretamente respeito à já discutida comunicação com o diferente, e ainda à experiência primitiva, malgrado seu caráter duvidoso, de troca e dependência, baseada na amizade, “de onde a empresa filosófica de Habermas toma sua origem, e que correria o risco de ocultar o caráter extremamente técnico, na verdade a abstração austera, de suas construções teóricas ulteriores.”<sup>253</sup> O que estes exemplos nos mostram é que, diante da tentativa de Habermas de pensar sem Adorno a favor de Adorno – e poderíamos acrescentar a esta lista o Marcuse da “bela ilusão” e o Benjamin da iluminação profana – parece não haver outra alternativa senão pensar com Habermas contra Habermas, como já antecipamos.

Os estudos que culminam na *Teoria da Ação Comunicativa* descobrem uma lógica do desenvolvimento simbólico que, a despeito de suas intenções, deixa para trás o projeto materialista de uma teoria do progresso atenta às contribuições contra-iluministas, e por isso

---

<sup>252</sup> J. Habermas. *Les Cahiers de Philosophie*, 3, Hiver 1986-1987, p.94-95. Uma tradução desta passagem da entrevista, que aqui utilizo, apareceu em Araújo, Luiz Bernardo. “Habermas e a religião na esfera pública: um breve ensaio de interpretação”. In: *O Pensamento Vivo de Habermas: uma visão interdisciplinar*. Anais do V Colóquio Habermas realizado na UFSC. Florianópolis: NEFIPO, 2009, p.231.

<sup>253</sup> Ganty, Etienne. *Penser la modernité: Essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil*. Namur: Presses Universitaires de Namur, 1997, p.38

devem ser integrados num único bloco conceitual, até o famoso ensaio *Modernidade – um projeto inacabado*, de 1980. Estas obras, que delineiam o que poderíamos chamar de “projeto definitivo” da razão comunicativa, portanto, devem ser compreendidas à luz de uma culminância, como o próprio Habermas reconhece.<sup>254</sup> São estudos ainda da década de 70 que incidem exatamente sobre as distintas configurações do que construímos como sendo o dilema único do projeto inicial, a saber, a possibilidade de uma lógica do discurso<sup>255</sup> e a necessidade de idealizações que distingam argumentação de interação,<sup>256</sup> respectivamente tratadas em “estudos prévios” à *Teoria da Ação Comunicativa*; isso sob o auspício de uma teoria materialista do progresso que faça justiça às especificidades do desenvolvimento simbólico.

#### *Para a reconstrução idealista do materialismo*

A rigor, em oposição aberta à “apropriação materialista da lógica hegeliana”,<sup>257</sup> o que Habermas entende por uma teoria materialista do progresso, que não submeta os fenômenos empíricos e simbólicos a uma lógica prévia derivada do pensamento, não diz respeito diretamente ao conceito de trabalho ou qualquer outra variante da matéria social. Antes, sobretudo devido aos empréstimos feitos às abordagens funcionalista e hermenêutica, materialismo tem para ele o mesmo sentido que *complexidade*, isto é, objetiva-se uma teoria da sociedade, para retomar uma velha expressão, “suficientemente sutil”, como uma gramática é suficientemente mais sutil do que uma lógica. Isto permite, metodologicamente, a introdução

---

<sup>254</sup> Cf. RMH (9/11)

<sup>255</sup> Cf. Id., *Wahrheitstheorien*, op.cit, 1984.

<sup>256</sup> Cf. Id., “Was heißt Universalpragmatik? (1976)”. In: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. (Trad. Paulo Rodrigues. “O que é pragmática universal? (1976)”. In: *Racionalidade e Comunicação*. Lisboa: Edições 70, 2002). Doravante QPU, com as respectivas paginações.

<sup>257</sup> RMH (10/12)

de premissas idealistas que comprometem o projeto inicial e culminam, portanto, na concepção definitiva de uma *Teoria da Ação Comunicativa*.<sup>258</sup>

De um lado, “a análise da dinâmica de desenvolvimento é colocada “*materialisticamente*”, na medida em que se refere aos problemas sistêmicos geradores de crise”,<sup>259</sup> e, de outro, “o fato de emergirem problemas que sobrecarregam a capacidade de direção e de controle de uma sociedade, capacidade que é estruturalmente limitada, é um fato contingente”.<sup>260</sup> Há um fator lógico que compreende a evolução social como aumento de complexidade, mas com isso nada é dito sobre a lógica que o sistema social segue para responder ao desafio imposto de modo contingente através de crises. Uma resposta como essa teria de ser produto de uma participação efetiva dos indivíduos na formação democrática da vontade, isto é, teria de ser o resultado de uma impregnação de estruturas universalistas na

---

<sup>258</sup> Esta posição estava clara desde a interpretação habermasiana de Marx em *Conhecimento e Interesse*, de 1968: “em Marx encontram-se todos os elementos de uma crítica do conhecimento radicalizada pela crítica de Hegel a Kant – mas ainda não ajustados conceitualmente, tendo em vista a construção de uma teoria materialista do conhecimento.” Habermas, J. *Conhecimento e Interesse*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, p.48-9. Basicamente, a idéia de Habermas é a de que Marx opera com um conceito de natureza em si, que tem prioridade sobre o mundo humano. No entanto, Marx não teria percebido as implicações do dilaceramento do conceito de natureza (externa e interna) para o estatuto *metodológico* da teoria da sociedade. A natureza “é subjacente aos sujeitos que, enquanto seres naturais, trabalham e, sendo assim, interpenetra o processo do trabalho”. (p.51) Por isso, Marx identificou a síntese mediante o trabalho social com uma teoria cognitiva de cunho instrumental. Habermas reconhece que há poucas indicações metodológicas sobre isso em Marx, e é por isso que sua crítica, elaborada no capítulo “Metacrítica de Marx a Hegel: síntese mediante trabalho social”, desemboca então precisamente na investigação sobre “A idéia de uma teoria do conhecimento como teoria da sociedade”. Segundo Habermas, “houvesse ele aplicado, em vez disso, o conceito materialista da síntese às realizações instrumentais e às inter-relações do agir comunicativo da mesma forma, então a idéia de uma ciência do homem não teria ficado obscurecida pela identificação com uma ciência da natureza.” (p.77) É difícil não recorrer a tantas mediações, mas gostaríamos de tornar explícita a conexão dessa problemática com a de uma metodologia das ciências sociais. Para Habermas, Marx, “recorrendo ao exemplo da física, reivindica expor a “lei econômica da dinâmica da sociedade moderna” como uma “lei natural” (...), destaca sobretudo o fato da validade das leis econômicas estar restrita ao respectivo período histórico mas, de resto, equipara esta teoria da sociedade com as ciências da natureza.” (p.62) Esta “acanhada autocompreensão metodológica” exige exatamente o momento da *reflexão* de que carecem as ciências naturais, o *médium* no qual as naturezas externa e interna são interpretadas segundo um determinado saber do homem de si mesmo não redutível ao saber técnico-social: “O *médium* no qual estas relações dos sujeitos e dos grupos são reguladas normativamente é a tradição cultural; ela forma os conjuntos semânticos da comunicação a partir dos quais os sujeitos interpretam a natureza e a si próprios em seu meio ambiente”. (p.68)

<sup>259</sup> RMH (37/37)

<sup>260</sup> RMH (36/36)

esfera da orientação na ação social.<sup>261</sup> Uma organização socialista poderia ser produto dessa formação, mas não a consequência (lógica) de uma determinação histórica.<sup>262</sup> Entretanto, a formação democrática da vontade, enquanto paradigma da resposta de uma sociedade a problemas sistêmicos – analogamente a uma libertação subjetiva –, é interpretada segundo critérios por sua vez também formais, a partir dos quais a sociedade, que certamente não pode “aprender” senão através dos indivíduos, é impregnada por estruturas cada vez mais abstratas de formação do Eu.

Habermas identifica essas estruturas sobretudo sob o ângulo cognoscitivo da capacidade de um indivíduo de formar uma competência interativa, baseada em pretensões de validade: “o Eu se forma em um sistema de delimitações [*System von Abgrenzungen*]. A subjetividade da natureza interna é delimitada com relação à objetividade de uma natureza externa perceptível, com relação à normatividade da sociedade e à intersubjetividade da linguagem”.<sup>263</sup> Essas pretensões, às quais correspondem as áreas devidas da racionalização social de inspiração weberiana – com exceção da última –, estão reunidas em todo ato de fala que visa o consenso, constituindo, respectivamente, a veracidade, a verdade, a retidão e a inteligibilidade que um proferimento ergue em seu próprio favor,<sup>264</sup> e são, em última análise, “*cognitivamente testáveis* – ou seja, porque a relação de vínculo e união apresenta uma base

---

<sup>261</sup> Aqui já se anuncia a conjugação entre teoria sistêmica e teoria da ação, que se deve à influência sobre Habermas do neofuncionalismo de Talcott Parsons. Cf. Joas, H. “Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus”. In: Axel Honneth/Hans Joas (Eds.): *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas’ »Theorie des kommunikativen Handelns«*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, pp. 144-176

<sup>262</sup> Neste sentido, Wellmer nos lembra que “a socialização dos meios de produção sempre é – e sempre deve ser – uma opção possível para um regime democrático. (...) Os metaprincípios do discurso racional são, acima de tudo, princípios para uma institucionalização da liberdade pública e da decisão democrática; da perspectiva desses metaprincípios, os direitos de propriedade aparecem como um *possível conteúdo de um consenso democrático*.” “*Freiheitsmodelle in der modernen Welt* (1989)”. In: *Endspiele*, op.cit., p.34,36 (em tálco no original)

<sup>263</sup> RMH (14/15)

<sup>264</sup> QPU (386/50ss)



racional”.<sup>265</sup> Mas, veremos que, na melhor das hipóteses, apenas duas destas pretensões se deixam conceituar desta forma, quando não somente uma.

São as estruturas de racionalidade da intersubjetividade lingüística ou da competência interativa que constituem a base tanto da personalidade desenvolvida quanto das sociedades maduras. Tal estratégia teórica permite a Habermas prosseguir com o conceito de “lógica de desenvolvimento” somente com a ressalva de que ela “nada diz a respeito dos mecanismos de desenvolvimento, afirmando apenas algo acerca das margens de variação [*Variationsspielraum*] em cujo interior os valores culturais, as idéias morais, as normas, etc., podem ser modificados, a um dado nível de organização da sociedade, encontrando formas históricas diversas”.<sup>266</sup> Contudo, a primeira exigência importante para esta estratégia consiste em localizar estruturas materializadas em sistemas de instituições, o que poderia encobrir o idealismo característico de sua lógica interna. “Isso pode ser visto muito bem nas instituições e nas orientações especializadas na manutenção da intersubjetividade do acordo, ameaçada por conflitos de ação, ou seja, na moral e no direito”. “Portanto”, já de antemão é estabelecido que “moral e direito definem o núcleo da interação”.<sup>267</sup> Uma vez quebrada a unidade distintiva das imagens do mundo, a ação comunicativa deve prosseguir por outros meios, talvez sem poder, no entanto, evitar “dissonâncias cognitivas” [*kognitive Dissonanzen*]. Por isso, Habermas distingue, mais uma vez, entre as idéias jurídicas e morais, de um lado, e as estruturas que servem diretamente para estabilizar as identidades do ego e do grupo, de outro, o que

---

<sup>265</sup> QPU (433/94)

<sup>266</sup> RMH (12/14) Comparar com a interpretação, na qual Habermas há muito se orientava, de que, com o conceito de trabalho social, Marx “designa o *mecanismo* do desenvolvimento histórico da espécie humana.” Id., *Conhecimento e Interesse*, op.cit., p.47

<sup>267</sup> RMH (13/14-5) Também as pretensões da validade serão, mais tarde, conceituadas “segundo o modelo das pretensões jurídicas [*Rechtsanprüchen*]”. TAC I (423/403)

caracteriza, segundo ele, uma “construção complexa”.<sup>268</sup> A análise, portanto, orienta-se por dois eixos: o eixo cognitivo, que parte de Piaget e Kohlberg, a respeito do desenvolvimento da consciência moral; e o eixo motivacional, no qual, a despeito das vagas indicações, Freud deveria cumprir um importante papel.

É enfatizada a ligação do conceito de um Eu autônomo com a herança idealista e psicanalítica da teoria crítica, sobretudo em Adorno e Marcuse, mas, por outro lado, procura-se indicar as estruturas que o primeiro teria se negado a desenvolver positivamente. Estas são retiradas da socialização que permite ao indivíduo articular sua própria identidade enquanto “Eu”, “as capacidades (ou competências) cognoscitivas que a criança deve adquirir para poder se mover nos respectivos níveis de seu ambiente social, ou seja, para poder tomar parte em interações incompletas, depois em interações completas e, finalmente, nas comunicações que exigem a passagem do agir comunicativo ao discurso”.<sup>269</sup> Não é o caso, aqui, de descrever os níveis de desenvolvimento da consciência moral que Kohlberg identifica em suas pesquisas.<sup>270</sup> Em vez disso, destacaremos o aspecto *cognitivo* da competência lingüística vinculada ao estágio mais desenvolvido, para depois tematizar a própria crítica de Habermas a Kohlberg, que incide sobre as vantagens de uma ética universal da linguagem em relação à ética formalista, anteriormente chamada de “simplesmente universal”.

Fica estabelecido que, “dentro da estratégia conceitual reconstrutivista, o pressuposto mais plausível de que a teoria gramatical representa a competência lingüística de um falante adulto parece-nos suficiente. Por sua vez, esta competência é o resultado de um processo de aprendizagem que poderá mesmo (de uma forma semelhante ao desenvolvimento cognitivo ou

---

<sup>268</sup> RMH (17/18)

<sup>269</sup> RMH (76/58)

<sup>270</sup> Cf. RMH (72-73/60-1ss) e Id., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, op.cit., pp.127-206. (Trad. pp.143-233)

ao desenvolvimento da consciência moral) seguir um padrão racionalmente suscetível de ser reconstruído.”<sup>271</sup> Como resultado, o jovem aprende, num determinado nível de desenvolvimento da competência interativa, a questionar e tomar distanciamento em relação às próprias normas sociais que herdou, sendo assim capaz de julgar por princípios. Ele deve poder neutralizar todos os papéis sociais e as normas particulares nas quais primeiramente seu Eu é constituído e estabilizá-lo unicamente sobre a abstrata capacidade de auto-representação. Contudo, esta competência é adquirida no meio da própria linguagem, na medida em que a individualização é garantida pela socialização, isto é, pela reciprocidade das estruturas gerais da interação possível. Duas pessoas só se encontram sob esta condição fundamental: “numa relação recíproca *de modo incompleto* quando uma pode esperar ou fazer X e a outra pode esperar ou fazer Y (por exemplo: professor/aluno, pais/filhos). A relação entre elas é completamente recíproca quando, em situações comparáveis, ambas podem fazer ou esperar a mesma coisa (X = Y) (por exemplo: as normas do direito privado)”.<sup>272</sup> Habermas procura fundamentar este estágio, presente em Kohlberg apenas enquanto normas jurídicas universais que abrem espaço à busca estratégica por interesses privados, sobre um fundamento intersubjetivo, na medida em que a reciprocidade não assenta simplesmente sobre o reconhecimento de uma subjetividade formal, mas sobretudo sobre pretensões de validade discursivas que se podem dirimir [*einlösen*].<sup>273</sup>

---

<sup>271</sup> QPU (378/38)

<sup>272</sup> RMH (82/67)

<sup>273</sup> O verbo alemão “*einlösen*”, além de polissêmico, é aplicado por Habermas a uma pretensão lingüística de modo metafórico. Ele designa, no vernáculo, o ato de “resgatar” dinheiro a partir de um título de propriedade ou de um objeto. É o sentido que damos, em português, ao verbo “trocar” ou “descontar”, por exemplo, um cheque. No sentido que se aplica a uma pretensão de validade lingüística, uma vez questionada por um ouvinte, um falante deve “resgatá-la” com argumentos. Esta tradução é inteiramente correta, mas possui um pequeno inconveniente. O sentido de “resgatar”, aqui, aproxima-se ao de rememorar ou relembrar simplesmente um argumento por trás da pretensão, perdendo com isso o sentido de uma “satisfação” que é dada ao ouvinte, deixando-o, claro está, satisfeito, como numa troca justa, em que não se deixam sobras. É compreensível, por isso,

No início do texto “*O que é pragmática universal?*”, que visa explicitar as estruturas aqui procuradas mediante uma investigação pragmática da linguagem, complementar ao método da reconstrução por níveis de desenvolvimento, Habermas confessa preferir falar em “pressupostos gerais da ação comunicativa” em vez de “pressupostos gerais da comunicação”, muito embora, noutro contexto, ele distinga claramente entre ação e discurso, na medida em que “para iniciar um discurso temos que, de certo modo, sair dos contextos de ação e de experiência”.<sup>274</sup> O conceito de uma subjetividade competente para a ação e para o discurso, em oposição a uma subjetividade monológica, já de antemão aparece como um problema de método. De um lado, recorre-se à idéia de que as expressões lingüísticas têm o caráter de ações, isto é, de serem “atos de fala” dotados de força ilocucionária.<sup>275</sup> De outro, distinguem-se meras ações levadas a cabo com o auxílio da linguagem de atos lingüísticos característicos de uma forma-padrão [*standardisierten Sprechhandlungen*], semelhantes à forma geral da proposição, própria da semântica formal.

Designarei os atos de fala que apresentam esta estrutura por proposicionalmente diferenciados. Estes atos distinguem-se das interações simbolicamente mediadas (por exemplo, um grito de “Fogo!”, que desencadeia ações complementares, de auxílio ou fuga) na medida em que uma componente proposicional de discurso está dissociada do ato ilocucionário, de forma a que (i) o conteúdo proposicional pode ser mantido sem variações apesar das mudanças ao nível do potencial

---

que noutras traduções da obra de Habermas “*einlösen*” seja vertido por “resolver”, “desempenhar”, “justificar”, “vindicar” ou “satisfazer” uma pretensão de validade. Em português, temos um sentido dicionarizado para este tipo de significado, quando aplicado à linguagem. Diz-se das “dúvidas”, por exemplo, numa conversa ou contenda, que são “dirimidas”, no sentido de solucionadas ou esclarecidas, satisfazendo falante e ouvinte. Optamos, portanto, pela tradução de “*einlösen*” por “dirimir”, preservando mais o sentido da metáfora aplicada à linguagem do que seu significado literal, ligado a contextos de troca, e reservamos a expressão “resgate” para o significado substantivo.

<sup>274</sup> Id., *Wahrheitstheorien*, op.cit., p.130-1. À primeira vista, isto sugere uma incompatibilidade com a tese de que a formação de um Eu autônomo, capaz de linguagem e ação, deixa-se entrever sobretudo enquanto desenvolvimento cognitivo. Cf. RMH (17/18)

<sup>275</sup> QPU (397/57) Como se sabe, estas reflexões remontam à teoria dos atos de fala de Austin e Searle.

ilocucionário que possam ocorrer e (ii) a forma holística de discurso – na qual a representação, a expressão e a expectativa comportamental permanecem indivisíveis – possa ser substituída por formas de discursos diferentes.<sup>276</sup>

Enquanto na lógica formal as proposições são tratadas como unidades autônomas, a pragmática formal associa ao ato de fala uma pretensão valorativa, e com isso discerne discursos típicos, em oposição ao caráter integral da comunicação.<sup>277</sup> No entanto, Habermas escolheria contrapor esta estrutura, não à forma holística do discurso, mas à “interação simbolicamente mediada que já se observa nos primatas”.<sup>278</sup> Seu modo de caracterização baseia-se na idéia de que os atos de fala podem estar corretos em relação a contextos, mas só podem ser *válidos* [*gültig*] em relação ao “pressuposto fundamental” colocado através do ato ilocucionário.<sup>279</sup>

É inegável que existem outros tipos de atos de fala que implicam igualmente *uma ou outra* pretensão de validade. Mas ao tentarmos identificar qual é, exatamente, a pretensão de validade que implicam, raramente encontramos uma tão bem definida e universalmente reconhecida pretensão de validade como a de “verdade” (no sentido de verdade proposicional).<sup>280</sup>

O diferencial dos atos de fala constatativos “que *p*” – embora Habermas ainda critique seu protagonismo na análise lingüística em geral<sup>281</sup> – consiste no fato de poderem ser reduzidos a uma frase proposicional “*p*”, “passando então a pretensão de verdade a pertencer

---

<sup>276</sup> QPU (400/60-1) Habermas também acrescenta a necessidade de excluir da análise os atos de fala institucionalmente dependentes, como apostar, batizar, nomear (para um cargo), etc. Cf. QPU (402/64)

<sup>277</sup> “Na lógica formal, como é óbvio, as proposições são tratadas como unidades autônomas. Apenas o valor de verdade que atribuímos a “*p*” em contraste com “que *p*” nos recordará da inclusão da proposição nalgum ato de fala constatativo”. QPU (399/60) Algumas vezes, modificamos a tradução portuguesa, como é o caso, em nome da uniformidade de vocabulário com as traduções brasileiras.

<sup>278</sup> QPU (405/66)

<sup>279</sup> QPU (419/80)

<sup>280</sup> QPU (420/80-1)

<sup>281</sup> Cf. QPU (412/72ss)

essencialmente ao significado da proposição assim expressa. As pretensões de verdade são assim um tipo de pretensão de validade cuja construção assenta sobre a estrutura do discurso possível de um modo geral”.<sup>282</sup> É difícil localizar com precisão a posição de Habermas, pois, na medida em que insiste no fato de a pretensão de verdade não ser a única, sendo ainda necessário acrescentar as pretensões de retidão, veracidade e inteligibilidade, ela é contudo a mais clara, servindo de modelo para as demais.

Nesta centralidade reside a própria definição do que seja uma pretensão de validade, isto é, no modo como se pode em geral resgatá-la ou dirimi-la, “recorrendo ao modelo de uma pretensão jurídica [*Rechtsanspruch*]”.<sup>283</sup> Isto se deixa conceituar através de três teses principais: 1) um enunciado é verdadeiro quando está justificada a pretensão de validez dos atos de fala com que, em orações, afirmamos tal enunciado; 2) questões de verdade só se colocam quando são problematizadas as pretensões de validez ingenuamente levantadas na comunicação; 3) para dirimir uma pretensão de validez, uma vez questionada, não conta em nada a evidência de uma experiência, mas o curso de uma argumentação.<sup>284</sup> Sugere-se, assim, uma teoria consensual da verdade, a qual só pode ser suficientemente elucidada se for possível esclarecer o que significa o resgate ou dirimição discursiva [*diskursive Einlösung*] de pretensões de validez; este problema incide justamente sobre a possibilidade de uma lógica do discurso.

---

<sup>282</sup> QPU (420/81)

<sup>283</sup> Id., *Wahrheitstheorien*, op.cit., p.129

<sup>284</sup> Ibid., p.135 Esta conceituação será mais tarde revista, no contexto da obra tardia de Habermas. Por ora, vale a pena mencionar o modo como o problema é formulado por Perelman-Tyteca: “Se é inegável que os fatos e as verdades escapam, enquanto são reconhecidos como tais, ao domínio da argumentação – e é isso que há de fundamentado na oposição estabelecida por Pareto entre o campo lógico-experimental e o da autoridade – quando se poderá dizer que se está diante de um fato ou de uma verdade? É isso que acontece, como vimos, enquanto o enunciado é considerado válido para um auditório universal.” Perelman Ch., Tyteca L. *Tratado da Argumentação – a nova retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.356

Até aqui, as considerações de Habermas são algo imprecisas. Ele parte de uma noção relativamente intuitiva de que é da própria natureza das pretensões de validade o poder ser dirimidas, “e aquilo mediante o que podem ser dirimidas é precisamente o que constitui o seu sentido”.<sup>285</sup> Esta é uma concessão da semântica intuicionista, vista sob o ângulo de uma teoria pragmática e construtivista do significado.<sup>286</sup> O modelo, baseado na pretensão de um título jurídico a que se pode apelar recorrendo a um processo judicial, faz diretamente referência à prática da argumentação em geral, “mas de modo algum a métodos determinados de obtenção de enunciados verdadeiros ou normas corretas”.<sup>287</sup> Por isso é tão difícil compreender que tipo de procedimento está na base do resgate de pretensões de validade, pois, afinal, coloca-se o seguinte problema: se o consenso é o critério da verdade, quais seriam, então, os critérios do consenso? “Se entendêssemos por ‘consenso’ todo acordo que se produzisse por acaso, é claro que não poderia valer como critério de verdade.”<sup>288</sup> Talvez para prevenir mal-entendidos, poder-se-ia falar, então, numa teoria discursiva – mais do que consensual – da verdade, pois “este [o consenso] vale como critério de verdade, mas o significado da verdade não consiste na circunstância de que se alcance um consenso, mas que em todo o momento e todas as partes, contanto que entremos num discurso, pode-se chegar a um consenso em condições que permitam qualificar esse consenso como consenso fundado”.<sup>289</sup> Numa nota a esta passagem, acrescentada posteriormente, Habermas dá provas de reconhecer a origem do problema, que

---

<sup>285</sup> Habermas, *Wahrheitstheorien*, op.cit., p.159

<sup>286</sup> Cf. Lorenz, Kuno. “El concepto dialógico de verdad”. In: *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid: Tecnos, 1997, p.533ss; mais adiante, no contexto da TAC, desenvolvemos as críticas que Schnädelbach resume da seguinte maneira: “O programa da pragmática universal, que é levado adiante no “Primeiro Interlúdio”, pode ser interpretado também como um esforço de isolar este recurso e novamente estabilizar a conexão insuperável entre racionalidade e normatividade, auto-evidente no idealismo alemão e na teoria crítica, mediante uma teoria das pretensões de validade necessariamente relacionadas com o agir comunicativo. Mas também aqui a teoria assume de novo como um todo o ônus da prova para aquilo que a explicação conceitual expõe intuitivamente.” Schnädelbach, *Transformation der kritischen Theorie*, op.cit., p.21

<sup>287</sup> Habermas, *Wahrheitstheorien*, op.cit., p.159

<sup>288</sup> Ibid., p.160

<sup>289</sup> Ibid., p.160

chamaremos, daqui em diante, de *dilema do critério*: “Falar em critério de verdade pode conduzir a confusões. A teoria consensual explica o significado do conceito de verdade, para o qual recorre certamente a um procedimento, não para encontrar a verdade [*Wahrheitsfindung*], mas para a dirimir pretensões de verdade [*Wahrheitsansprüchen*]”.<sup>290</sup>

Obviamente, o resultado de um consenso não pode ser obtido por razões analíticas, baseado unicamente na consistência lógica entre premissas e conclusões. Porém, Habermas escolhe critérios afins a este modelo: “Parece-me que a força geradora de consenso de um argumento tem que ver com a adequação da linguagem e do correspondente sistema conceitual empregados com fins argumentativos”.<sup>291</sup> Isto quer dizer, essencialmente, que todas as partes de um argumento devem pertencer à mesma linguagem, na qual os predicados básicos são fixados na forma de conceitos pertencentes a um mesmo âmbito objetual, expressando, assim, “esquemas cognitivos” no sentido da teoria do conhecimento de Piaget.<sup>292</sup> Daí a racionalidade do discurso não ferir os pressupostos da racionalização da área devida. Mas então, neste caso, “a força geradora de consenso de um argumento descansa no desenvolvimento cognitivo que garante a adequação do sistema de descrição, desenvolvimento que toda argumentação particular pressupõe”.<sup>293</sup> Por fim, Habermas apela para a instância de uma “situação ideal de fala”:

A força geradora de consenso de um argumento descansa em que possamos ir e vir entre os distintos níveis de discursos, tão amiúde quanto seja requerido, até surgir um consenso. Um consenso alcançado argumentativamente é um critério suficiente para o resgate ou dirimção de pretensões de validade discursivas se, e somente se, em virtude das

---

<sup>290</sup> Ibid., p.160 Este dilema condensa mais ainda todos aqueles caracterizados no final do capítulo anterior.

<sup>291</sup> Ibid., p.165

<sup>292</sup> Mais tarde, em *Verdade e Justificação*, Habermas abandonará completamente sua teoria da verdade como consenso em benefício desta idéia.

<sup>293</sup> Ibid., p.171



propriedades formais do discurso está assegurado o passe livre entre os distintos níveis de discurso. E quais são as qualidades formais que cumprem essa condição? Minha tese é: as propriedades de uma situação ideal de fala.<sup>294</sup>

Há inúmeras objeções a esta idéia, entre as quais, por exemplo, o fato de que tal pressuposto, de inspiração analítico-transcendental, garante por si só o caráter racional da fala, e poderia dispensar qualquer apoio genético-evolutivo.<sup>295</sup> Também neste sentido, como convém a um questionamento transcendental, devem-se recordar as limitações espaço-temporais, além das psicológicas, do processo de comunicação. Mas vamos ficar com a objeção “mais grave”, e que mais se coaduna com as dificuldades aqui enfatizadas, oriunda da circunstância de que o pressuposto de uma situação ideal de fala, apenas realizado de modo contra-fático, não possui o estatuto de uma norma externa à situação real. Ele não pode funcionar como um parâmetro com o qual as situações reais pudessem se comparar, pois, nesse caso, toda força do próprio consenso seria retirada.<sup>296</sup> Em todas as soluções, a proposta de Habermas depara com o mesmo problema. O termo “consenso” não é uma expressão descritiva. Antes, sua aplicação correta numa situação de fala depende já do reconhecimento

---

<sup>294</sup> Ibid., p.176-7

<sup>295</sup> Nisso consistiria o pensar “com Habermas contra Habermas” no sentido de Apel.

<sup>296</sup> O primeiro detalhe dessa objeção, que por ora deixamos em segundo plano, a respeito de um ideal apenas *contra-fático*, também merece toda atenção, pois, como analisaria Wellmer posteriormente, “esta idéia de uma comunidade ideal de comunicação é metafísica precisamente no sentido de Derrida. (...) Foi Derrida quem enfatizou que, em tais idealizações, as condições de possibilidade daquilo que é idealizado são negadas. Comunicação ideal seria a comunicação para além da condição da “différance”, nos termos de Derrida, e portanto comunicação fora e além das condições de possibilidade da comunicação. (...) Se nós compreendemos as “idealizações necessárias” neste sentido *performativo*, então elas não implicam nenhuma antecipação totalizante sobre a realização futura ou sobre a aproximação de condições ideais do conhecimento ou da comunicação. Eu diria, antes, que representações totalizantes de um limite ideal do conhecimento ou da comunicação apenas é o resultado de uma má compreensão objetivista de idealizações que são essencialmente performativas.” Wellmer, “Wahrheit, Kontingenz, Moderne (1991)”. In: *Endspiele*, op.cit., p.162-164. Nisso residem o sentido de um “predomínio do performativo”, a que aludimos anteriormente, e também a sugestão de que “limites” estão sempre relacionados ao conceito do real, mais que do ideal.

de princípios que deveriam ser conseguidos com o auxílio do consenso. Nas palavras de Kuno Lorenz:

É mais que provável que o consenso entre pessoas como fundamento de um conceito adequado de verdade conduz a uma aporia similar à da correspondência entre fala e mundo. Tão insustentável é a ficção de um mundo independente da linguagem como o reconhecimento de princípios para além de um consenso todavia por introduzir com ele. Tampouco se pode romper metodicamente a redução recíproca de “racional” e “consenso” e vice-versa, mediante a antecipação da situação ideal de fala, caracterizada por Habermas acertadamente como aparência constitutiva.<sup>297</sup>

Sugerimos examinar as razões do *dilema do critério* em Habermas a partir de um ponto de vista duplo: de um lado, o sentido negligenciado da situação ideal de fala para o “passe livre” entre *tipos*, e não apenas níveis, de discurso e, de outro, o sentido não menos desprezado segundo o qual “o resultado de um discurso não pode se decidir nem por coação lógica nem por coação empírica, mas pela ‘força do melhor argumento’”. A esta força é o que chamamos *motivação racional*”.<sup>298</sup> Isto exigiria a transição do eixo cognitivo ao motivacional, em cujo caminho encontramos o problema das pretensões de validade não dirimíveis cognitivamente.

É verdade que este problema não passa despercebido a Habermas, para quem “nem todas as quatro pretensões de validez são projetadas para ser dirimidas num discurso.”<sup>299</sup> Mas não se pode dizer o mesmo de suas conseqüências, isto é, tudo leva a crer que o problema é visto, mas menosprezado.

---

<sup>297</sup> Lorenz, *El concepto dialógico de verdad*, op.cit., p.536

<sup>298</sup> Habermas, *Wahrheitstheorien*, op.cit., 160

<sup>299</sup> Ibid., p.139

Embora as já mencionadas concessões intuicionistas, que ligavam de antemão as pretensões de validade diretamente ao significado dos atos de fala,<sup>300</sup> também fora de imediato estabelecida a diferença entre verdade e objetividade, ou seja, afastava-se o critério da experiência, na qual o observador se encontra em princípio sozinho, como paradigma do resgate argumentativo de pretensões de validade questionadas. Já a escolha metodológica pelos atos de fala proposicionalmente diferenciados homologava a concepção, oriunda de Frege, de que a verdade pertence categorialmente aos pensamentos, e não às percepções. “Como as percepções de certo modo não podem ser falsas, no plano delas a questão da verdade não pode sequer ser colocada”.<sup>301</sup> Isto vale sobretudo para a pretensão de inteligibilidade, pois “o ato de compreensão surge (...) de certa maneira semelhante à forma como o ato de observação se encontra relacionado com os objetos e acontecimentos observados.”<sup>302</sup> Nos casos em que o significado de uma a formação simbólica não está claro, isto é, quando um ouvinte não compreende uma manifestação lingüística de um falante – o que pode ocorrer sob aspectos semânticos, gramaticais e até fonéticos – é possível que cheguem a um acordo sobre a própria linguagem em uso, figurando assim a pretensão de inteligibilidade ou compreensibilidade como uma pretensão de validez discursiva; mas, para isso, teriam de lançar mão de uma terceira linguagem não-problemática. “A compreensibilidade [*Verständlichkeit*] representa, em contraste, enquanto a comunicação discorra sem perturbações, uma pretensão de validez faticamente já resolvida; não é simplesmente uma promessa. Por isso vou dispor a ‘compreensibilidade’ entre as *condições* da

---

<sup>300</sup> “A pragmática universal poderá também ela ser compreendida como análise semântica, embora se distinga de outras teorias do significado na medida em que, para ela, os significados das expressões lingüísticas apenas são relevantes se satisfizerem as pretensões de validade da verdade, sinceridade e acerto normativo”. QPU (393/53)

<sup>301</sup> Id., *Wahrheitstheorien*, op.cit., p.152 Muito embora Habermas saliente que “intuições lingüísticas podem ser ‘falsas’ apenas se vierem de falantes incompetentes.” QPU (373/32 nota)

<sup>302</sup> QPU (364/23)

comunicação e não entre as pretensões de validade, discursivas ou não discursivas, que se entabulam *na* comunicação.”<sup>303</sup> Porém, a idéia de que a inteligibilidade ou compreensibilidade caracteriza uma pretensão de validade não é completamente abandonada, mas apenas se reconhece que esta não gera nenhum discurso típico, ao contrário da pretensão de veracidade ou sinceridade:

Naturalmente, não pode existir um modo de comunicação em que a compreensibilidade de uma expressão seja tematicamente destacada, uma vez que todos os atos de fala devem satisfazer o pressuposto de *compreensibilidade* da mesma forma. Se nalguma comunicação se verificar uma *quebra* dessa inteligibilidade, a exigência de compreensibilidade apenas poderá ser tratada se passarmos para um discurso hermenêutico e, nesse caso, em ligação com o respectivo sistema lingüístico. A *veracidade* com a qual um falante expressa as suas intenções poderá contudo ser enfatizada ao nível da ação comunicativa da mesma forma que a verdade de uma proposição e o acerto (ou adequação) de uma relação. A veracidade garante a transparência de uma subjetividade que se representa a si própria através da linguagem, surgindo-nos em particular destaque na *utilização expressiva da linguagem*. Os paradigmas são frases na primeira-pessoa, nas quais os desejos, sentimentos, intenções, etc. (que surgem casualmente em todos os atos de fala) são tematizados como tais, revelando experiências subjetivas tais como (3) "Tenho saudades tuas" (4) "Gostava que... ". Não é normal que frases deste tipo surjam inseridas de uma forma explícita num ato ilocucionário: (3') "Eu expressei-te desta forma que tenho saudades tuas."<sup>304</sup>

Não obstante, conquanto se possa enfatizar especificamente a pretensão de veracidade num enunciado expressivo, ela não tem os direitos de uma pretensão cognitivamente testável. Quando um ouvinte põe em dúvida a veracidade ou sinceridade de um falante, pode colocar perguntas do tipo “Está me enganando?”, mas não diretamente à pessoa de que suspeitou, e sim a um terceiro. Mesmo em interrogatórios, sejam jurídicos ou psicanalíticos, os discursos

---

<sup>303</sup> Id., *Wahrheitstheorien*, op.cit., p.139 Em itálico no original

<sup>304</sup> QPU (426/87)

podem ser entendidos mais como interpretativos do que no sentido de uma “busca cooperativa pela verdade”. “A questão de se alguém expressa verazmente suas intenções ou se em suas emissões manifestas se limita simplesmente a fingir as intenções que lhe imputamos (comportando-se na verdade estrategicamente), isto é algo que se haverá de mostrar em suas ações, caso prossigamos nossas interações com ele por tempo suficiente.”<sup>305</sup> Disso resulta, conclui Habermas, “que a verdade proposicional e a retidão, diferentemente da compreensibilidade e da veracidade, carecem de base *imediata* na experiência”.<sup>306</sup> Se estas, por sua vez, são pretensões amparadas em experiências, então o seu paradigma é a certeza de uma percepção, que só se dá para o sujeito percipiente e mais ninguém. Contudo, elas são reconhecidamente intersubjetivas – para fazer uso dos pressupostos intuicionistas de Habermas – pelo simples fato de que se pode, e nisso residiria seu próprio sentido, problematizar as pretensões de inteligibilidade e veracidade erguidas para um proferimento. Assim, complicadas relações entre hermenêutica e subjetividade deixam-se entrever nas aproximações e distanciamentos entre inteligibilidade e veracidade, e no modo como se relacionam com a experiência da qual dependem.

Naturalmente, ‘sei’ que posteriormente uma percepção pode resultar haver sido um equívoco; mas só como algo pertencente ao passado pode uma certeza sensível ser posta em questão. Em contraste, a certeza que acompanha o crer numa pessoa descansa *per se* em experiências passadas e não exclui, portanto, no ato de crer, a possibilidade de equívoco, não do mesmo modo como a certeza sensível a exclui no ato da percepção sensível. Pelo contrário, a certeza não sensível que associamos aos atos de compreensão está imune inclusive contra a possibilidade de se descobrir um equívoco posterior. Se, posteriormente, vejo que não entendi algo ou que não o entendi corretamente, aquilo que entendi, se é que em geral entendi alguma coisa, não pode ter sido falso: simplesmente entendi outra coisa. O erro se produziu no plano da

---

<sup>305</sup> Id., *Wahrheitstheorien*, op.cit., p.139

<sup>306</sup> Ibid., p.140

identificação do objeto, não no plano da apreensão do objeto mesmo (que alguém sempre pode identificar mal).<sup>307</sup>

Certamente, posso ter me equivocado no passado, então excluo a dúvida no ato (certeza sensível). Pelo contrário, posso estar me equivocando agora, então não posso excluir a dúvida (certeza de fé). Se não há “equivoco” em sentido estrito, trata-se então de certeza não sensível. No entanto, na situação de comunicação, essas distinções são menos esquemáticas. Obviamente, posso estar equivocado em relação à veracidade de alguém, mas não em relação ao que “verdadeiramente” ele pretende, pois veracidade não é verdade, mas um modo de comportamento. Posso estar equivocado a respeito de que, no presente, a pessoa suspeita não atua como em todo o passado me levou a crer, isto é, de que atua agora de modo mendaz. Não há uma discrepância entre o veraz e o mendaz em relação a algo objetivo que se pudesse dirimir em termos de “verdadeiro ou falso”, mas uma discrepância entre presente e passado, analogamente à discrepância entre a compreensão hodierna e a passada. Há uma dificuldade, aqui, de sair do âmbito da experiência. Talvez exatamente por isso, em seu famoso escrito *Sobre a certeza*, Wittgenstein astutamente não aborde a possibilidade intrínseca de equivocar-se a respeito da veracidade de alguém, mas apenas tematize a carência de sentido da dúvida, em alguns casos. “Não se trata de que Moore saiba que aí haveria uma mão, mas que nós não o entenderíamos, se ele dissesse “eu poderia naturalmente me enganar a respeito”. Nós perguntaríamos: “Como seria então um tal erro?” – p.ex. a descoberta de que foi um erro?”.<sup>308</sup>

Noutras situações, porém, podem-se ter bons motivos para duvidar, o que torna extremamente

---

<sup>307</sup> Ibid., p.142-3

<sup>308</sup> Wittgenstein, L. *Über Gewissheit – On Certainty*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p.6ss. Se alguém diz, portanto, “Aqui está a minha mão”, pode estar se enganando, por alguma razão *ad hoc*, isto é, ele poderia estar anestesiado e enxergando, sob um anteparo, a mão de uma outra pessoa, etc. O relevante, aqui, é que não faz sentido que alguém diga, ao mesmo tempo: “Aqui está a minha mão, mas eu posso estar enganado”.

difícil trabalhar com a noção de equívoco, no sentido que é dado às pretensões discursivas.<sup>309</sup>

Quando eu descubro que me equivoquei a respeito da veracidade de alguém, não o faço ao descobrir suas “verdadeiras” intenções em determinada ocasião – que contrastava com seu passado desconfiável – mas a partir de uma sequência de comportamentos posteriores. Porém, não está excluída a possibilidade de um novo “equívoco”, isto é, de que volte a desconfiar totalmente da pessoa, e isto, novamente, em relação ao comportamento, não a alguma descoberta objetiva. Da mesma forma, quando descubro que compreendi mal, não o faço mediante algo objetivo, mas através de uma sequência de perturbações da comunicação, que vão me indicando que o sentido visado não era “correto”. Correto não em relação a algo externo à compreensão, mas em relação a seu contexto, assim como ocorre à veracidade. Correto nem mesmo em relação à aceitabilidade de argumentos, mas a situações de possível uso. Quando desconfiamos de alguém, e depois descobrimos não haver motivos para tanto, também dizemos que “compreendemos mal” suas intenções. Isso significa, da mesma forma, não que nos equivocamos em sentido estrito, mas que o tomamos por outra coisa, simplesmente entendemos outra coisa.

Seria interessante mostrar como Habermas, neste contexto, quando toma em consideração a vivência de certeza do ato de compreensão (e não da percepção sensível), tem em mente o modelo fenomenológico de Husserl, que pretende “fundar a verdade dos enunciados naquela certeza que acompanha nossa compreensão dos produtos simbólicos” e interpreta “a relação de verdade conforme a relação entre expectativa e cumprimento, sugerida

---

<sup>309</sup> Esta passagem das *Investigações Filosóficas* é ainda mais explícita: “Para a verdade da confissão de que teria pensado nisto e naquilo, os critérios não são os de uma descrição adequada à verdade de um processo. E a importância da verdadeira confissão não reside em que ela, com segurança, reproduz corretamente um processo. Reside muito mais nas consequências especiais que são tiradas de uma confissão, cuja verdade está garantida pelos critérios especiais da veracidade.” Id., *Investigações filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p.215

pelo modelo da geração operativa de objetos ideais.”<sup>310</sup> Este modelo é criticado com o auxílio de Wittgenstein: “Os significados das palavras e orações, como Wittgenstein mostrou analisando a introdução de regras mediante exemplos, têm, em princípio, um excedente de universalidade contra todos os possíveis cumprimentos particulares”.<sup>311</sup> Mas, por outro lado, um exemplo tem sempre um excedente de particularidade que, em princípio, vai além do que se possa definir em termos universais. Aliás, é exatamente por isso que as regras são introduzidas mediante exemplos. Isso só mostra, sobretudo, que um conceito de vivência de certeza cujo paradigma é a particularidade irreduzível da percepção sensível, ou o conceito fenomenológico ideal de um “conteúdo intencional”, não é adequado ao problema da compreensão, em que há tanto um excedente de particularidade quanto de universalidade. Sintomaticamente, a teoria da verdade de Heidegger, que poderia, numa leitura mais apressada, estar facilmente associada à simples compreensibilidade, é reconhecida por Habermas, em alguns aspectos, como um modelo ajustado à pretensão de veracidade:

Tão logo entendemos a veracidade como uma relação entre uma oração intencional expressada e a entidade interna de uma vivência ou um estado, já a interpretamos e compreendemos mal conforme o modelo de uma relação de verdade: nos atos de auto-apresentação não afirmamos nada acerca de episódios internos, não faço em geral nenhuma afirmação, mas estou expressando vivências. Às teorias da verdade como manifestação subjaz um mal-entendido complementar. Dele se podem encontrar exemplos tanto nas teorias místicas como também em alguns aspectos da teoria da verdade de Heidegger. O acontecer da verdade como uma dialética de manifestação e ocultamento está concebido conforme o modelo de um ser que, na medida em que se manifesta em suas formas de aparição, afasta o estranhamento. Tal

---

<sup>310</sup> Habermas, *Wahrheitstheorien*, op.cit., p.155

<sup>311</sup> Ibid., p.156



concepção não faz justiça à referência à realidade do uso cognitivo da linguagem.<sup>312</sup>

De alguma forma, a pretensão de veracidade compartilha com a de compreensibilidade o fato de não serem cognitivamente testáveis. Mas aquela se distingue desta pelo fato de poder ser dirimida indiretamente sob o aspecto não-cognitivo da argumentação ou da ação comunicativa em geral. Semelhantemente a uma pretensão cognitiva, a veracidade pode ser enfatizada num discurso, enquanto a compreensibilidade, não. Mas isso não é tudo. Uma determinação fundamental da ação comunicativa é a sua oposição ao agir estratégico, o que atribui à veracidade um peso tão importante quanto à compreensibilidade da formação simbólica, pois, a rigor, aceitar um proferimento como veraz é simplesmente *compreendê-lo* como contendo uma intenção comunicativa, e não estratégica. “Dado que, desde o início, restringimos a nossa discussão à ação comunicativa, (...) um ato de fala apenas será considerado aceitável se o falante não se limitar a fingir, fazendo em vez disso uma proposta séria, o que exige um certo empenho da sua parte”.<sup>313</sup> Não seria exagerado afirmar que é a aceitabilidade de uma pretensão de veracidade que funda a ação comunicativa. Até mesmo a ação moral, quando pensada monologicamente, no sentido de Kant, “apresenta-se *mutatis mutandis* como um caso especial do que hoje chamamos ação estratégica”.<sup>314</sup> É verdade que, quando estamos convencidos da retidão de um proferimento ou de uma norma, não estamos

---

<sup>312</sup> Ibid., p.157 Esta indicação, neste contexto, é preciosa, por motivos que se esclarecerão posteriormente. Em especial, o fato de Habermas entender o conceito de verdade em Heidegger segundo o modelo da veracidade, e não da compreensibilidade pura e simples.

<sup>313</sup> QPU (428-9/89-90) Há ainda uma intrigante passagem, na qual Habermas afirma que: “Parece-nos que a ação estratégica (“ação orientada para o sucesso do agente” – como por exemplo o comportamento competitivo ou os jogos de combate – de um modo geral, tipos de ação que correspondem ao modelo utilitário de ação racional intencional), bem como a ainda insuficientemente estudada categoria da ação simbólica (ação manifestada num concerto ou num baile – de um modo geral tipos de ação que se encontram ligados a sistemas de expressão simbólica não proposicionais) divergem da ação comunicativa no sentido em que as pretensões de validade individuais ficam suspensas (na ação estratégica, a sinceridade e na ação simbólica, a verdade).” QPU (404/65-6)

<sup>314</sup> Id., *Arbeit und Interaktion*, p.21-2 (Trad. p.22)

tão seguros como quando se trata de sua inteligibilidade. Nem mesmo tão pouco seguros como é comum quando se trata da veracidade de alguém, pois, neste caso, embora possa me basear numa “experiência”, ela só indiretamente apóia a aceitabilidade da pretensão. Mas isso não significa que as razões aduzidas estejam desprovidas de certezas e experiências próprias ao ato comunicativo. Pelo contrário, “as convicções e as pretensões de retidão aceitadas podem basear-se na certeza que acompanha o crer (a saber: na certeza dos participantes de um discurso prático de que, ao considerar adequadas determinadas interpretações de suas necessidades, não estão se enganando sobre si mesmos)”.<sup>315</sup> Semelhantes interpretações, que podem ser autênticas ou não, só podem entrar na comunicação através de uma pretensão de veracidade, o que torna possível tematizar a retidão de uma lei moral não apenas sob o critério monológico da adequação a um procedimento mental, mas sobretudo à compatibilidade com interpretações de carecimentos. É curioso, no entanto, que Habermas o reconheça apenas em relação à convicção na retidão de uma norma, e não também à convicção na verdade de um enunciado. Isto ocorre porque, quando procura rejeitar, no âmbito do uso cognitivo da linguagem, o ato de observação, ele tem em mente a relação epistemológica de uma experiência imediata, pré-lingüística, num sentido que se pode relacionar à conhecida crítica ao “mito do dado” de Wilfrid Sellars.<sup>316</sup> Mas isso não exclui experiências peculiares do ato comunicativo:

Os atos de saber e de convicção (...) vão acompanhados de um tipo de ‘vivência de certeza’, que só se deve à experiência da peculiar coação sem coações que exerce o melhor argumento. E assim como não chamamos *esta* experiência de experiência, assim também aquela

---

<sup>315</sup> Id., *Wahrheitstheorien*, op.cit., p.144

<sup>316</sup> Cf. QPU (364/23ss). Cf. Sellars, W. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

certeza se distancia da forma paradigmática da certeza sensível, que sempre expressa algo imediato.<sup>317</sup>

Tanto é assim, que a crítica de Habermas a Kohlberg é endereçada justamente à dificuldade enfrentada por uma ética formalista de só poder pensar as necessidades como sendo “dadas”, e não interpretadas. Enquanto o nível mais alto da consciência moral, para o psicólogo estadunidense, corresponde à capacidade de generalização monológica de uma norma, somente o estágio mais avançado de uma ética universal da linguagem pode incluir como tema do discurso também a interpretação de carecimentos, “ou seja, o que cada indivíduo *crê* que deva ser entendido e afirmado como seus “verdadeiros” interesses”.<sup>318</sup>

O sentido da passagem do sexto ao sétimo nível – que, considerado filosoficamente, é a passagem de uma ética formalista dos deveres a uma ética universal da linguagem – pode ser visto na circunstância pela qual as interpretações dos carecimentos não são mais assumidas como dadas, mas introduzidas na formação discursiva da vontade. A natureza interna, portanto, é deslocada para uma perspectiva utópica.<sup>319</sup>

É verdade, ainda, como bem ressaltou Barbosa, que a passagem do estágio 6 ao 7 “é um problema complexo e polêmico”, que exigiria um tratamento mais aprofundado. Também aqui vamos nos restringir apenas aos aspectos relevantes para o “significado estritamente filosófico” da discussão, que incidem precisamente sobre a função central da pretensão de veracidade para a ação comunicativa em geral.<sup>320</sup> Mesmo que a pretensão de inteligibilidade seja colocada à parte, apenas como uma condição fática da comunicação, a ubiquidade da pretensão de veracidade – para todo uso comunicativo da linguagem – em particular para o

---

<sup>317</sup> Habermas, *Wahrheitstheorien*, op.cit., p.144 (em itálico no original)

<sup>318</sup> RMH (84-5/69) (itálico nosso)

<sup>319</sup> RMH (87/72)

<sup>320</sup> Barbosa, R. “Competência estética, consciência moral e linguagem”. In: *Filosofia prática e modernidade*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2003, p.28

discurso prático, coloca problemas para a idéia (*dos limites*) de uma lógica do discurso e para a tese de que também as questões práticas são suscetíveis de verdade.<sup>321</sup> “A lógica do discurso prático é imprescindível para a fundamentação de uma ética universal da linguagem, pois nela as normas básicas do discurso racional são consideradas condições pragmático-universais de toda fundamentação de normas. Mas isso não implica a afirmação de que tal lógica do discurso resulte por si suficiente para tal tarefa.”<sup>322</sup>

Seria preciso resgatar o tema da cultura, isto é, da facticidade de pretensões de validade, com o perdão do paradoxo, para aclarar o problema da lógica do discurso prático, isto é, porque tomamos *legitimamente* a interpretação de carecimentos no interior de um discurso prático que deveria contar apenas, em respeito a seu âmbito objetual, para um teste de generalização de normas abstratas.

Como o próprio Habermas reconhece, no que diz respeito à fundamentação de uma pretensão de validade, um argumento pode ser inconsistente (‘impossível’) ou concludente (‘necessário’) por razões analíticas, porém, interessantes são os argumentos que são pertinentes (‘possíveis’) para a obtenção discursiva de um consenso. Tais argumentos seriam

---

<sup>321</sup> “Nos discursos práticos, as condições lógicas sob as quais um consenso racionalmente motivado pode ser alcançado são outras que as dos discursos teóricos.” Habermas, *Wahrheitstheorien*, op.cit., p.145

<sup>322</sup> Ibid., p.145 nota. Há vários aspectos sob os quais se pode questionar um paralelismo entre o resgate de pretensões de verdade e de retidão. Mencionemos apenas os principais: 1) Walter Schultz chama atenção para ‘instâncias éticas’ universalmente válidas, embora não exatamente racionais, como a compaixão; 2) o que é tematizado num ato de fala regulativo não é a pretensão de retidão associada ao próprio proferimento, mas às normas reconhecidas que lhe subjazem como relação interpessoal adequada ao seu contexto; 3) enquanto para os enunciados empíricos havia o pressuposto pragmático de um ‘estado de coisas’ (verdade), deixando em suspenso sua existência (objetividade), “para as normas, sobre as que discutimos deixando em suspenso sua validade, nos falta um termo análogo” (p.148). Os fatos podem existir ou não existir, mas isso não importa para a tematização e consenso sobre sua verdade. As normas podem-se prestar vigência, mas não se poderia dizer que isso não importa para a tematização e consenso a respeito de sua retidão. O conceito de normas reconhecidas, aqui, se impõe sobre o consenso discursivo, e não há equivalência entre retidão e obrigatoriedade da mesma maneira que entre verdade e objetividade. Cf. a revisão elaborada por Habermas em sua obra tardia: “Richtigkeit versus Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen”. In: *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999. (Trad. Milton Camargo Mota. *Verdade e Justificação*. São Paulo: Loyola, 2004). Utilizaremos, para esta obra, a abreviatura VJ, com as respectivas paginações.

“informativos” e não apenas válidos (ou não válidos).<sup>323</sup> Para Kuno Lorenz, independentemente da verdade associada à proposição “*p*”, a simples inclusão desta num ato de fala “que *p*” com *pretensão* de verdade, isto é, o fato desta verdade ser *expressada* – daí também a presença inevitável de uma pretensão de veracidade – “já poderia nos levar mais além do interesse teórico. Quer *informar*, poderíamos dizer, ou mais precavidamente: torna possível informar; só seria auto-suficiente em sentido estrito quando não se forma nenhuma relação com outras pessoas.”<sup>324</sup>

Chamamos convincente ou pertinente [*triftig*] só um argumento que é *possível* (no sentido de modalidades discursivas). É o que ocorre quando entre B [*backing*] e G [*garantia*] não existe nenhuma relação dedutiva e, no entanto, B é uma *motivação* suficiente para considerar plausível G. Chamamos substanciais só os argumentos que, na descontinuidade lógica, isto é, no salto de tipo que se dá entre B e G, geram plausibilidade.<sup>325</sup>

A formulação não poderia ser mais precisa. Não seria inteiramente correta, aqui, uma expressão adversativa, por exemplo, “em que pese a descontinuidade lógica”, pois esta descontinuidade é até mesmo uma condição necessária da distinção entre pertinência informativa e dedução. Por isso, a lógica do discurso é uma lógica da “ganhabilidade”, como enfatiza Lorenz, isto é, “conduz-se à introdução, especialmente para expressões unidas por partículas lógicas, de um conceito de verdade *com conteúdo*, a saber, como ganhabilidade [*Gewinnbarkeit*], num diálogo, da expressão correspondente.”<sup>326</sup> Isto é mais do que o trânsito logicamente descontínuo entre níveis de aprendizado que o método reconstrutivo herda de

---

<sup>323</sup> Ibid., p.162

<sup>324</sup> Lorenz, *El concepto dialógico de verdad*, op.cit., p.533

<sup>325</sup> Habermas, *Wahrheitstheorien*, op.cit., p.164 Habermas se vale do ‘esquema de um argumento’ elaborado por Stephen Toulmin, no qual B é o pano de fundo onde se encontram evidências casuísticas e G é a hipótese que serve de garantia da ligação do pano de fundo com o caso que precisa de explicação. Cf. *Os Usos do Argumento*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

<sup>326</sup> Lorenz, *El concepto dialógico de verdad*, op.cit., p.542

Piaget. Em geral ou, poderíamos dizer, nos casos mais interessantes, essa ganhabilidade fere o pressuposto de manter-se no sistema de linguagem onde os conceitos básicos são fixados. “Os estados típicos situam-se nas áreas difusas que ficam algures entre, por um lado, a falta de compreensão ou a má interpretação, a falta de sinceridade intencional ou involuntária e a discórdia aberta ou dissimulada, e, por outro, o consenso preexistente ou alcançado.”<sup>327</sup>

Podemos entrevê-lo, sobretudo, no modo como o discurso prático depende da interpretação de necessidades, que se referem antes à natureza interna do que à sociedade – embora se exprimam na forma de valores culturais – mas inclusive no modo como um discurso prático, quando radicalizado, ultrapassa os limites impostos por níveis de discurso (ações, fundamentações, crítica da linguagem e auto-reflexão) e coloca sempre em jogo a veracidade com que um falante acrescenta à tematização aspectos de outro âmbito objetual. Até mesmo a radicalização do discurso teórico possui conseqüências para além da teoria: “Como no plano no qual o discurso teórico pode radicalizar-se e converter-se em crítica do conhecimento não se pode manter a separação estrita entre discurso teórico e discurso prático, o postulado da veracidade tem de valer também indiretamente para *todos* os discursos”.<sup>328</sup>

Ainda teremos oportunidade de retornar ao problema da interferência entre tipos, e não apenas níveis, de discurso. Por ora, é importante ressaltar apenas que esta problemática está diretamente relacionada àquela de uma lógica do discurso e de uma situação ideal de fala. Ou seja, uma situação ideal de fala não é somente aquela em que podemos transitar livremente nos níveis formais do discurso, mas também aquela em que não misturamos tipos de discurso. Nela, portanto, o potencial radical dos discursos práticos não é alcançado. Por isso, Habermas arrisca uma segunda formulação: “A estrutura da comunicação, pela qual se caracteriza a

---

<sup>327</sup> QPU (355/13)

<sup>328</sup> Id., *Wahrheitstheorien*, op.cit., p.178-9 (em itálico no original)

situação ideal de fala, exclui distorções sistemáticas e garante o passe livre entre ação e discurso e, dentro do discurso, o passe livre entre os distintos níveis do discurso”.<sup>329</sup> Não por acaso, esta é uma condição não-trivial da situação ideal de fala.<sup>330</sup>

Para o discurso, só se permitem falantes que, enquanto agentes, tenham iguais oportunidades de empregar atos de fala representativos, isto é, de expressar suas atitudes, sentimentos e desejos. Pois só a recíproca sintonização dos espaços de expressão individual e a complementaridade no jogo de proximidade e distância nos contextos de ação oferecem a garantia de que os agentes, também como participantes no discurso, sejam também verazes uns com os outros e tornem transparentes sua natureza interna.<sup>331</sup>

É difícil, no entanto, conceber como a veracidade, que só é possível em contextos de ação, pode ser internalizada como premissa de uma situação de fala ideal. Numa situação como esta, as intenções dos falantes, não dirimíveis discursivamente, seriam de antemão transparentes, o que equivale à extinção do jogo de proximidade e distância característico dos contextos de ação – diferentemente dos discursos – e que constitui o núcleo do projeto inicial de uma razão comunicativa. Lembremo-nos do Eichendorff de Adorno. Na ausência deste jogo, o discurso argumentativo pode constituir uma situação tão problemática quanto a ação estratégica.<sup>332</sup> As formas mais interessantes de ação comunicativa, portanto, para não dizer a

---

<sup>329</sup> Ibid., p.179

<sup>330</sup> Entre as condições triviais encontram-se meramente as exigências de simetria para escolher e executar (diferentes tipos) de atos de fala. Ibid., p.177 Já no direito ao uso de ‘diferentes tipos’ de atos de fala se imiscuem as condições não-triviais.

<sup>331</sup> Ibid., p.178

<sup>332</sup> “A função da interpretação mútua é, deste modo, conseguir uma nova definição da situação, que todos os ouvintes possam partilhar. Se a tentativa neste sentido falhar, seremos basicamente confrontados com a alternativa de recorrermos à ação estratégica, interrompendo toda a comunicação ou recomeçando a ação orientada no sentido de se chegar a um entendimento a um nível diferente: o do discurso argumentativo (com a finalidade de passar em revista as pretensões de validade mais problemáticas, que serão agora vistas como hipotéticas). Nas linhas que se seguem, analisaremos apenas os atos de fala consensuais, deixando de parte tanto o discurso como a ação estratégica.” QPU (356/13-4)

forma mais originária, são aquelas na qual o “fluxo comunicativo exige sensibilidade”,<sup>333</sup> precisamente porque sempre inclui a expressão de necessidades, na qual uma natureza interna é exteriorizada. A principal consequência deste modo de caracterização é óbvia: a penetração de experiências estéticas na comunicação; o que não é tão inequívoco são suas implicações para o conceito de um Eu autônomo:

A natureza interna é fluidificada e tornada transparente na comunicação, na medida em que os carecimentos são – através de formas de expressão estética – mantidos em condição de poder se expressar linguisticamente, sendo liberados de seu caráter pré-lingüístico paleo-simbólico. Mas isso significa que a natureza interna não pode mais ser submetida, na pré-formação cultural que lhe é dada em cada oportunidade, às exigências colocadas pela autonomia do Eu, obtendo ao contrário – graças à passagem através de um Eu dependente – livre acesso às possibilidades de interpretação da tradição cultural. No *medium* constituído por comunicações formadoras de normas e valores, e penetradas por experiências estéticas, os conteúdos culturais herdados não são mais simplesmente os marcos com os quais modelar os carecimentos; ao contrário: em tal *medium*, os carecimentos podem buscar e encontrar as suas adequadas interpretações.<sup>334</sup>

Se a interpretação de necessidades, antes confinada a um “dado” da argumentação prática, pode agora alcançar expressão, na medida do possível, transparente, através de formas estéticas, que não somente existem como tais, mas também penetram a comunicação formadora de normas e valores, então não se pode dizer que o Eu dispõe a seu modo dos conteúdos culturais para dar forma a suas necessidades; antes, estas necessidades são elas mesmas interpretadas no meio da comunicação, no contato de um Eu com um Tu, no jogo de proximidade e distância, de autonomia e dependência. “A identidade do Eu significa uma

---

<sup>333</sup> RMH (88/72)

<sup>334</sup> RMH (88/72)



liberdade que – na intenção, se não de identificar, pelo menos de conciliar dignidade e felicidade – põe limites a si mesma”.<sup>335</sup>

É por isso, diz Habermas, que Hegel permaneceu até hoje um pensador contemporâneo.<sup>336</sup> Se o acesso à própria natureza interna – e deste modo até mesmo uma determinada abordagem da natureza externa – não se tornar comunicativo ao passar por uma consciência dependente, dando origem a valores culturais, isto é, “não se põe sobre o terreno de uma arte que se tornou autônoma tanto da fé como do saber”, então ela é simplesmente “lançada no domínio do irracional”.<sup>337</sup> Daí a conservação intersubjetiva da identidade do Eu ser a “*experiência originária*” [*Ursprungerfahrung*] da dialética.<sup>338</sup> Entretanto, apesar de ter partido do problema de identidade do Eu moderno posicionado numa *tríplice cisão* entre natureza interna, natureza externa e sociedade, Hegel o teria resolvido mediante a unidade entre espírito objetivo e espírito absoluto, a fim de afastar “todas as contingências que ameaçam a identidade do Eu”.<sup>339</sup> Por isso, ele teria realizado o máximo esforço para conciliar

---

<sup>335</sup> RMH (88/72)

<sup>336</sup> RMH (101/86)

<sup>337</sup> RMH (102/86) Embora esta temática escape ao âmbito principal deste trabalho, é preciso dizer algumas palavras sobre essa autonomia da arte em relação à fé, por razões que se tornarão claras adiante. Com efeito, Habermas tem em mente, aqui, a autonomia da expressão de uma natureza interna em relação a uma religiosidade fetichizada em rituais tradicionais, na qual as regras impediriam as pessoas de se colocarem em relação com seus sentimentos e carecimentos mais profundos, sobretudo em relação uns com os outros, de maneira transparente, graças à passagem através de um Eu dependente. Tal religiosidade, que eu chamaria “fundamentalista”, estaria em contradição com o homem autêntico. Esta é, possivelmente, uma posição derivada de Freud. Cf. Freud, S. *O Futuro de uma Ilusão* (1927). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1974. Como, no contexto de sua obra tardia, Habermas irá resgatar o potencial semântico das grandes religiões para a interpretação de necessidades na sociedade atual, somos levados a reconhecer que o problema não estaria na religião em si, mas em sua prática inflexível. Na verdade, é possível pensar que, em estágios ainda superiores da evolução moral, as regras existam antes para auxiliar a proximidade na distância. Este parece ser o passo principal do evangelho de Cristo e da teologia paulina do amor em relação à lei e à economia mosaicas, por exemplo. Por outro lado, como vimos, a polêmica de Habermas contra a superação da arte da vida implica que o “esteticismo” a que está sujeito a arte tornada autônoma pode cumprir neste jogo o papel oposto, isto é, o da intransparência. Cf. RMH (100/84ss) Cf. Knapp, Markus. *Glauben und Wissen bei Jürgen Habermas: Religion in einer “postsäkularen” Gesellschaft*. In: *Stimmen der Zeit* 226 (2008), pp. 270-280.

<sup>338</sup> RMH (104/88)

<sup>339</sup> RMH (105/89)

a absoluta necessidade com a contingência do livre querer. Mas, prossegue Habermas, a consciência moderna não é apenas caracterizada pela liberdade, mas também por um pensamento que objetiva ilimitadamente e uma radical orientação para o futuro. Com estes, “nascem no plano categorial outras contingências, que não são consideradas no conceito de necessidade absoluta com a mesma atenção que a contingência do livre querer.”<sup>340</sup> De extrema importância é a nota que Habermas acrescenta a esta passagem:

O pensamento objetivante atribui à natureza uma conformidade a leis, no sentido de que podemos prever e controlar eventos observáveis somente com a ajuda de leis naturais conhecidas. A natureza se comporta de modo contingente na medida em que se subtrai a nosso controle. Diante de contingências desse tipo, o pensamento conceitual não tem nenhum poder, nem pode adquiri-lo jogando com o processo científico e técnico que suprime a contingência. O mesmo ocorre com o pensamento orientado para o futuro, que leva em conta as inovações. Contingentes são as possibilidades de conhecer, de agir e de perceber que são produzidas por novas estruturas, ou seja, através de novas condições de possibilidade. O pensamento conceitual excluirá contingências desse tipo, já que o espírito que voltou a si mesmo na filosofia deve já ter atravessado todas as estruturas que possam surgir. Tal como a ciência, também a história chegou ao seu termo essencial. As contingências da natureza que não é dominada e do que é essencialmente novo na história são de outro gênero que a contingência da liberdade de decisão, que Hegel tem diante de si como paradigma.<sup>341</sup>

As contingências exemplificadas aqui, a saber, o modo de comportamento recalcitrante da natureza externa e a história transcendental das estruturas de pensamento, são precisamente aquelas que colocam em risco ou causam desvios nas capacidades de direção e controle de um sistema social.<sup>342</sup> Aparentemente, não é tão óbvia a ligação entre os aspectos filosóficos e

---

<sup>340</sup> RMH (105/89)

<sup>341</sup> RMH (123/104-5)

<sup>342</sup> “As interpretações inspiradas na etologia nos propõem uma identidade estável e bem delimitada, baseada em um substrato natural: os problemas de identidade resultam dos desenvolvimentos equivocados da civilização, que romperam os *limites de tolerância* postos pela base orgânica dos homens.” RMH (118/100) (Itálicos nossos)

sociológicos da teoria de Habermas. Ela diz respeito ao fato de que essas capacidades de direção e controle repousam essencialmente na aptidão para a resolução de conflitos em discursos práticos. Porém, já problematizamos o suficiente o quanto estes discursos podem ser inadequados para a verdadeira tarefa da comunicação prática e mesmo da comunicação como um todo. Em termos sociológicos, isto deriva da tendência destes discursos, em vez de constituírem genuína ação comunicativa, de reduzir-se a um agir administrativo, sem levar em conta “*os problemas do mundo da vida*”.<sup>343</sup> O risco, aqui, consiste num agir voltado para uma interpretação falsa de necessidades. No que concerne ao significado estritamente filosófico do problema, isto ocorre porque a comunicação não se deixa compreender nem como um sistema nem como uma subjetividade infinita em si. É por isso que Habermas escolhe a natureza e o aparecimento de novas estruturas cognitivas para exemplificar o tipo de contingências que escapa a essas duas noções de subjetividade.<sup>344</sup> À crítica da razão instrumental de Horkheimer, já antecipada pela *Dialética do Esclarecimento*, vem juntar-se uma crítica da razão funcionalista, que deve ser conduzida pelas estruturas de uma intersubjetividade irreduzível: “Na identidade do Eu se expressa a relação paradoxal pela qual o Eu, como pessoa em geral, é igual a todas as outras pessoas, ao passo que – enquanto indivíduo – é diverso de todos os demais indivíduos”.<sup>345</sup> Daí porque as estruturas da comunicação, se não pretendem gerar um conceito de sociedade morta, sem indivíduos, não são passíveis de uma identidade superior. Mas não é só isso. Uma sociedade que perdesse o contato com uma natureza contingente ou

---

<sup>343</sup> RMH (110/93)

<sup>344</sup> Isso explica também porque não é impossível que continue havendo importância para os potenciais semânticos da religiosidade. Embora, segundo Habermas, a religião não possa mais restabelecer a identidade unívoca das visões de mundo, e tenha de conviver com o “ateísmo de massa” do ponto de vista empírico, uma identidade “flexível” da nova sociedade não poderia impedir completamente o tipo de contingência da qual a filosofia hegeliana da religião havia despojado a substância. “Se entendo bem”, diz Habermas, “a necessidade absoluta subtrai à contingência do querer divino precisamente o momento da imperscrutabilidade que era constitutivo da esperança cristã da graça e da salvação.” RMH (107/90)

<sup>345</sup> RMH (85/69) A crítica da razão funcionalista constitui o escopo do segundo volume da TAC.

não se abrisse a novas estruturas de pensamento, seria morta da mesma maneira. A tríplice cisão não se esgota numa forma superior de identidade a ser construída no futuro, pois, diante da própria orientação radical de uma sociedade voltada para o futuro, “a idéia de uma identidade tornada reflexiva, e que, no futuro, deveria primeiro ser coletivamente produzida, seria apenas o último invólucro ilusório que se apresenta antes das identidades coletivas poderem ser geralmente abandonadas e substituídas pelo intercâmbio – tornado permanente – de todos os sistemas de referências.”<sup>346</sup> Por isso não se pode resolver o problema, de uma só vez, com um conceito integral ou holístico de comunicação, mas se pode procurar uma nova identidade em processos de comunicação “nos quais a formação da identidade tem lugar como processo contínuo de aprendizagem”.

Essas comunicações formadoras de valores e de normas nem sempre têm a forma precisa de discursos, nem são sempre institucionalizadas, ou seja, cuja presença poderia ser prevista em certos lugares e em certos momentos. Permanecem freqüentemente um estado difuso; apresentam-se sob definições bastante diferenciadas e penetram – fluindo da base – nos poros das esferas vitais ordenadas como organizações. Têm caráter subpolítico, desenvolvendo-se abaixo do limiar dos processos decisórios políticos; influenciam, contudo, indiretamente o sistema político, na medida em que mudam o quadro normativo de decisões políticas. As discussões sobre a chamada qualidade de vida são indício de tais modificações, produzidas subcutaneamente, ou mesmo apenas de tais tematizações.<sup>347</sup>

Esta nova identidade possível, que seja compatível com as estruturas do Eu conseguidas evolutivamente, mas que não se resolve numa superestrutura análoga ao Eu, noutras palavras, uma estrutura na qual Eu e Tu encontram-se no processo formativo de uma

---

<sup>346</sup> RMH (47/45 nota 31)

<sup>347</sup> RMH (116/98-9)

identidade flexível, pode ser encontrada “na desdiferenciação [*Entdifferenzierung*] de esferas até hoje autônomas. Um exemplo manifesto é a arte moderna”.<sup>348</sup>

Por um lado, ela se torna cada vez mais esotérica e se apresenta como modalidade não científica de conhecimento; por outro, abandona os museus, os teatros, as salas de concerto e as bibliotecas para afastar a autonomia da bela aparência e penetrar na práxis da vida, ou seja, para sensibilizar, alterar rotinas de linguagem, estimular percepções, ou melhor, para se encarnar em formas paradigmáticas de vida.<sup>349</sup>

A passagem não se envergonha de sua própria ambigüidade que é, aliás, o que ela tem de mais interessante. O “sistema” autônomo tem essa conseqüência indesejada de colonizar os elementos constituintes do mundo da vida, que funcionam como delimitações. Por isso, é arriscado recair numa “teoria dos sistemas ensandecida”, que, por trabalhar somente com um conceito estrito de aumento de complexidade, torna-se vítima de si mesma, e perderia de vista exatamente a complexidade da situação social contemporânea, que se deixa entrever, mais que em qualquer outra área, na arte moderna.

Ao mencionar o processo análogo da “des-estatização da política”, por exemplo, “os casos de comunicação em que administrações ligadas à planificação se põem em contato com os destinatários e interessados” – temos, no Brasil, as relativamente recentes iniciativas de organização participativa do orçamento, entre outras – Habermas parece falar positivamente do processo, guardadas as devidas proporções, pois, não é verdade que este processo consiga ampliar o campo da efetiva participação dos interessados nas decisões políticas. “O seu efeito peculiar é, antes, o de mudar as interpretações de carecimentos”.<sup>350</sup> O que ocorre aqui não é um deslocamento de poder, mas uma fluidificação comunicativa das rotinas, o que tanto pode

---

<sup>348</sup> RMH (116/99) tradução modificada

<sup>349</sup> RMH (116/99)

<sup>350</sup> RMH (116-7/99)

acontecer à burocracia administrativa quanto ao trabalho teatral, ao ensino universitário ou à obra religiosa. O que não está claro de modo nenhum, tendo em vista essa complexidade fundadora, é como a nova identidade “pode ser reconduzida às normas fundamentais do discurso racional”.<sup>351</sup>

Habermas sabe que tampouco a filosofia ou a ciência pode projetar essa identidade, que tem de ser construída pelos próprios participantes, e que por isso são submetidas constantemente às “sínteses popularizadoras” já mencionadas. “Ora, nós vemos na consciência de oportunidades iguais e gerais para a participação nos processos de aprendizagem criadores de normas e valores o fundamento de uma nova identidade.”<sup>352</sup> Ele utiliza como paradigma desta intervenção criativa algumas recentes reformas do currículo escolar. Dois exemplos o ilustram. De um lado, a penetração nas escolas da doutrina darwinista da origem das espécies, ocorrida há mais tempo, e que passou ao largo da opinião pública mais ampla; por outro lado, a penetração mais bem sucedida e impactante das *humanidades*, que não tiveram de ser forçadas ao currículo por especialistas, pois já haviam se cristalizado na consciência pública. A experiência típica mostra que o setor administrativo escolar não produz legitimidade cultural por si mesmo. “As amplas e irritadas reações a novos programas de ensino, com efeitos inesperadamente perturbadores, tornam consciente o fato de que não é possível produzir uma legitimidade cultural pela via administrativa. Para esse fim, exige-se aquela comunicação criadora de normas e valores, que se inicia agora entre pais, professores e estudantes,”<sup>353</sup> E conclui: “na medida em que as tradições motivadoras perdem a sua força

---

<sup>351</sup> RMH (117/99-100) Este processo é verificado também no fenômeno mais específico da juridificação [*Verrechtlichung*], isto é, da ingerência das formas de relação jurídicas nas relações sociais como um todo, que nos será extremamente elucidativo ao final deste trabalho.

<sup>352</sup> RMH (119/101) Cf. Joas, H. *Die Kreativität des Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

<sup>353</sup> RMH (120/102)

natural, não é por via administrativa que podem ser criados equivalentes; na mesma medida, devem antes ser exercidos os direitos estruturais das comunicações criadoras de normas e valores, que são agora os únicos geradores de motivos”.<sup>354</sup> Com efeito, esta não é a “única” saída; sempre existe a possibilidade, carente de direitos, de uma “coerção aberta”, com a qual certamente não contamos. Para concluir este tópico que chamamos “*Para a reconstrução idealista do materialismo*” é preciso dizer que Habermas não pretende, mas é antes forçado a postular um conceito de comunicação criativa, formadora de normas e valores, sem com isso ferir o pressuposto de uma comunicação limitada pelas regras de um procedimento ideal. Não por acaso, este foi exatamente o ponto reivindicado pelos críticos: “A inocuidade política (que eu admito) dos meus exemplos, para a qual chamaram atenção os críticos do meu discurso, e que poderia reforçar em outros a “suspeita de idealismo”, explica-se com a limitação da tarefa a que me propus: iniciativas cívicas a nível municipal, ou lutas em favor da cogestão nos setores culturais, são exemplos importantes quando se trata de ilustrar o fato de que, por motivos de lógica do desenvolvimento, não podem existir equivalentes funcionais para comunicações desse gênero (comunicações privadas de limites e criadoras de motivos).”<sup>355</sup>

Gostaríamos de finalizar apenas chamando atenção para as diferenças entre estes exemplos de iniciativas cívicas a nível municipal, estética e semanticamente sensíveis, e outros exemplos empíricos que, para todos os efeitos, mais se aproximariam do paradigma do discurso ideal, entre os quais se poderia destacar um, relativamente recente. Tornou-se

---

<sup>354</sup> RMH (120/102-3)

<sup>355</sup> RMH (126/107 nota 39). Aliás, desde o início, o esforço de Habermas para afastar tal suspeita é notável: “Nessas pretensões de validade, a teoria da comunicação pode buscar uma pretensão de razão que é leve, mas obstinada, jamais reduzida ao silêncio, ainda que raramente satisfeita, e que certamente deve ser de fato reconhecida em todos os casos e todas as vezes em que se queira agir consensualmente. Se isso é idealismo, então é preciso dizer que ele faz parte, de modo altamente naturalista, das condições de reprodução de um gênero que deve conservar a sua própria vida através do trabalho e da interação e, portanto, *também* [*auch*] por força de proposições capazes de verdade e de normas carentes de justificação.” RMH (11/13) Em itálico no original

publicamente lamentável o fracasso da Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas – a chamada Copenhague 2009. Assim reza o editorial de *O Estado de São Paulo*, de 22 de dezembro de 2009, que pouco distou das principais manifestações da imprensa internacional à época:

Mas o resultado de Copenhague 2009 foi anticlimático. Divergências entre os dois países que mais poluem - os Estados Unidos e a China - levaram a um impasse. Antes, os organizadores da conferência haviam preparado um rascunho de documento de trabalho que, se adotado, permitiria aos países ricos continuar poluindo e condenava os países pobres a arcar com os custos econômicos e sociais do efeito estufa. Distribuído para uma dezena de países, ditos formadores de consenso, o documento causou indignação e foi engavetado. A infeliz sondagem, no entanto, mostrou que rumos a conferência tomaria. Finalmente, numa última tentativa para salvar a reunião de cúpula, os governantes do Brasil, China, Índia e África do Sul – aos quais depois juntou-se o presidente Barack Obama, sem ter sido convidado – reuniram-se numa sala fechada e elaboraram um documento que não limitava o aumento do aquecimento global a 2°C, não previa recursos suficientes para alcançar a meta e não dava caráter obrigatório às decisões da cúpula. (...) Além disso, serão sempre remotas as possibilidades de consenso entre 192 países – dos quais compareceram 119 presidentes e primeiros-ministros – que têm regimes políticos diferentes, sistemas econômicos e estágios de desenvolvimento desiguais e distintas concepções de suas soberanias. Alguns, por exemplo, não admitem o monitoramento internacional das emissões.<sup>356</sup>

### *Cognitivismo e expressivismo na Teoria da Ação comunicativa*

Nestas duas palavras resumimos o conteúdo filosófico do pensamento de Habermas tal como ele veio a tomar uma fisionomia relativamente madura e definitiva. Adiantaremos, no entanto, que a obra *Teoria da Ação Comunicativa* é extensa e não temos a pretensão de

---

<sup>356</sup> “O Fiasco de Copenhague”. Editorial *O Estado de São Paulo*, Terça-Feira, 22 de Dezembro de 2009.



exauri-la. Particularmente, abdicaremos de um tratamento sistemático porque vários de seus aspectos, como os pressupostos gerais da pragmática formal, por exemplo, já foram lançados e discutidos. A determinação provisória do conceito de racionalidade comunicativa, levada a cabo em suas primeiras páginas, não difere em grande medida do que já aqui foi elaborado. Nesta configuração madura, porém, o projeto ganha apenas contornos mais claros. Desde o início, fica estabelecido seu parentesco com a tradição filosófica ocidental oriunda da Grécia, que possui no trato da razão consigo mesma a sua essência, partilhando, contudo, o diagnóstico histórico das patologias da modernidade cindida, de um lado, e da impossibilidade de uma referência ao “conjunto do mundo, da natureza, da história e da sociedade, no sentido de um saber totalizante.”, de outro.<sup>357</sup> Que resta, então, à filosofia? “Centrar-se nas condições formais da racionalidade do conhecimento, do entendimento lingüístico e da ação”<sup>358</sup>, tarefa que caracteriza o que de mais sólido e coerente se estaria produzindo em suas disciplinas, seja em lógica, teoria da ciência, ética “e, até mesmo [*sogar*], na estética”. Por que “até mesmo” na estética? Não seria de se esperar, também aqui, sucesso nesse empreendimento de investigação de condições formais? Acaso é surpreendente que o que se tem mostrado tão eficaz em lógica, teoria da ciência, teoria da ação e ética, o seja também em estética? Só uma compreensão mais detalhada do procedimento sugerido por Habermas como ainda cabível à filosofia poderá dissipar essa dúvida.

Tal procedimento visa “reconstruir as pressuposições e condições pragmático-formais do comportamento explicitamente racional.”<sup>359</sup> Trata-se, então, de um fato: existe comportamento explicitamente racional, e de um questionamento: como ele é possível, quais

---

<sup>357</sup> TAC I (15/16)

<sup>358</sup> TAC I (16/16)

<sup>359</sup> TAC I (16/16)

são suas condições pragmático-formais? E, agora, questionamentos sobre o questionamento: Que são condições pragmático-formais? São condições transcendentais ou condições empíricas? Que tipo de resposta visa tal investigação?

Parece que o pensamento, ao abandonar sua referência à totalidade perde também sua autarquia. A meta de uma análise formal das condições de racionalidade não permite abrigar nem esperanças ontológicas de conseguir teorias materiais substantivas da natureza, da história, da sociedade, etc., nem tampouco as esperanças que abrigou a filosofia transcendental de uma reconstrução apriorística da provisão, para um sujeito genérico, não empírico, de uma consciência em geral.<sup>360</sup>

Não são, portanto, condições transcendentais no sentido de Kant. Contudo, como poderiam ser condições empíricas e, ao mesmo tempo, formais? A tarefa parece se desdobrar em dois momentos entrelaçados entre si de modo muito peculiar: 1) explicação formal das condições de racionalidade; e 2) análise empírica da materialização e evolução histórica das estruturas de racionalidade.<sup>361</sup> Trata-se de uma operação de descolamento/destaque de estruturas formais que se encontram materializadas em fenômenos histórico-evolutivos suscetíveis de análise empírica.

O modelo para esse tipo de teoria reconstrutiva é a já mencionada psicologia genética de Jean Piaget, que define a evolução cognitiva, assim como a social ou a moral, como uma seqüência internamente reconstruível de etapas na aquisição de determinada competência. O resultado, entre outros, é que as pesquisas de Piaget com crianças, ao identificar etapas e esquemas na transição de formas elementares da inteligência até as mais maduras, apóiam uma certa hierarquia dos estágios cognitivos que sustenta o interesse de Habermas pela

---

<sup>360</sup> TAC I (16/16-7)

<sup>361</sup> TAC I (17/17)

reconstrução de uma ciência objetiva. Da mesma forma, os estágios descritos por Lawrence Kohlberg, e pelo próprio Piaget, na formação da consciência moral apontam para uma consolidação, tanto em nível ontogenético quanto filogenético, da perspectiva universalista da moral. O que ocorre no nível pragmático, portanto, a solução de problemas, as orientações racionais da ação e do comportamento, os processos de aprendizagem e aumento de capacidades adaptativas e assimiladoras, etc., tem sua pedra de toque em pretensões de validade, isto é, na colocação de estruturas que transcendem (e subsistem além dos) contextos e, assim, podem ser analisadas formalmente. Estruturas *válidas* para além dos contextos em que *ocorrem*.<sup>362</sup> Segundo Habermas, esse modelo é também aplicável “talvez até mesmo” [*vielleicht sogar*] às materializações da racionalidade que ele denomina “prático-estética”, o que só discutiremos adiante.<sup>363</sup>

Aplicando-se este modelo de investigação das condições formais do entendimento lingüístico, num argumento por contraste, então, a razão comunicativa é caracterizada por oposição formal à racionalidade cognitivo-instrumental, que, segundo o autor, teria, através do empirismo, marcado profundamente a autocompreensão da modernidade.

---

<sup>362</sup> Cf. Piaget, J. *A construção do real na criança*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970. Id., *A epistemologia genética, Sabedoria e ilusões da filosofia, Problemas de psicologia genética*. 2a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Kohlberg, L. *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes: drei Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

<sup>363</sup> Embora a influência do neo-funcionalismo, já mencionada, é interessante notar como Habermas filia-se a uma tradição essencialmente alemã em teoria social, em contraposição à sociologia anglo-saxã, que se define pela assistemática geral e pelo inventário de *empirical surveys*. Note-se aqui a herança da definição de Georg Simmel do “problema da sociologia”, tanto no que diz respeito à centralidade do conceito de ação quanto a sua operacionalidade mediante o esquema forma/conteúdo: “Em todo fenômeno social, o conteúdo e a forma sociais constituem uma realidade unitária. A forma social não pode alcançar uma existência, caso se a desligue de todo conteúdo; do mesmo modo que a forma espacial não pode subsistir sem uma matéria de que seja forma. Tais são justamente os elementos (inseparáveis na realidade) de todo ser e acontecer sociais: um interesse, um fim, um motivo e uma forma ou maneira de ação recíproca entre os indivíduos, pela qual, ou em cuja figura, aquele conteúdo alcança realidade social. (...) Separar pela abstração estes dois elementos unidos inseparavelmente na realidade, sistematizar e submeter a um ponto de vista metódico, unitário, as formas de ação recíproca ou de socialização mentalmente separadas dos conteúdos que só mercê delas se fazem sociais, parece-me a única possibilidade de fundar uma ciência especial da sociedade.” Simmel, G. *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. Trad. J. Pérez Bances. Madrid: Revista de Occidente, 1926, p.17ss. Simmel chega mesmo a equiparar a sociologia à teoria do conhecimento, que abstrai da pluralidade de conhecimentos singulares as categorias do conhecimento como tal.

Suponhamos que a opinião *p* representa um conteúdo idêntico de saber de que dispõem A e B. Suponhamos agora que A toma parte (com outros interlocutores) em uma comunicação e faz a afirmação *p*, enquanto que B elege como ator (solitário) os meios que em virtude da opinião *p* considera adequados na situação dada para conseguir um efeito desejado. A e B utilizam *diversamente* um *mesmo* saber.<sup>364</sup>

No segundo caso, busca-se intervir eficazmente no mundo; no primeiro, um entendimento sobre algo no mundo. A análise do conceito de racionalidade, portanto, parte destes dois conceitos: saber proposicional e mundo objetivo.<sup>365</sup> A peculiaridade da *forma* de ação racional comunicativa repousa no fato de que seu *fim* é outro. É “o *entendimento comunicativo* [*kommunikative Verständigung*] que aparece como telos imanente da racionalidade.”<sup>366</sup> De qualquer maneira, ambos os modos de ação têm um *fim*, unicamente pelo qual se pode medir a racionalidade dos atores.

Embora não haja tanto que dizer, por enquanto, sobre o conceito de saber proposicional, que exprime diretamente uma característica da linguagem inevitavelmente ligada à pergunta por razões, o mesmo não ocorre com o conceito de *mundo*. É então que Habermas estabelece uma distinção crucial a seu respeito. De um lado, a posição realista parte do pressuposto ontológico do mundo como “totalidade de tudo o que é o caso”, para explicar o

---

<sup>364</sup> TAC I (28-9/27-8) Em itálico no original

<sup>365</sup> Aqui já se antecipa o normativismo implícito da teoria, de que encontraremos adiante formulações mais claras.

<sup>366</sup> TAC I (30/29) Flávio Beno Siebeneichler chamou-me a atenção para o fato de que já aqui, no conceito de um “entendimento” comunicativo, o conceito é o mesmo de “compreensão” da tradição hermenêutica. Não se trata, então, de que a hermenêutica cumpra uma função fundamental, por assim dizer, *por trás* da comunicação argumentativa. A própria comunicação é também “entendimento/compreensão” [*Verständigung*] no sentido hermenêutico. Cf. o seu *Razão Comunicativa e Emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994, especialmente no cap.3 “Pressupostos do esclarecimento habermasiano” o tópico intitulado “A hermenêutica macroscópica”. Em nota à sua tradução de Habermas, J. *Entre Naturalismo e Religião*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p.34 ele então o formula, de um modo especialmente interessante para a crítica do cognitivismo: “é importante atentar para a diferença entre dois conceitos de “entendimento”, isto é, para o conceito de *Verstand*, de Kant, que se situa inteiramente no nível cognitivo da razão, e para o conceito de “entendimento” (*Verständigung*), que é fundamental no pensamento habermasiano, e cujo sentido não é apenas cognitivo mas, também, comunicativo.”

comportamento racional. À segunda posição Habermas chama “fenomenológica”, e a caracteriza por um giro transcendental que desvia o questionamento para a constatação de que aqueles que se comportam racionalmente devem pressupor um mundo objetivo.

Sujeitos, portanto, capazes de falar e agir, ao ingressarem numa prática comunicativa, pressupõem um mundo compartilhado por todos. Este mundo vem delimitado não pela totalidade de tudo que é o caso, mas pela totalidade das *interpretações* que são pressupostas pelos participantes como um “saber de fundo”. Trata-se do conceito fenomenológico de *mundo da vida*, se bem que interpretado nos termos de um “pressuposto”. O que torna possível a referência a um mundo essencialmente constante não é a objetividade e a unicidade do próprio mundo, mas uma comunidade de razões que fazem das manifestações racionais ações plenas de sentido e inteligíveis em seu contexto. Ao contrário do mundo objetivo da ciência experimental, o mundo da vida não é falseável. Pelo contrário, ele é mesmo condição de possibilidade da referência com sentido ao mundo objetivo entendido como totalidade de estados de coisas ou de objetos físicos. Caracteriza, por assim dizer, uma unanimidade antecipada, não obtida por consenso nem por pesquisa. Habermas homologa as palavras de M. Pollner, quando este explica que:

Grosso modo, a antecipada unanimidade da experiência (ou pelo menos dos relatos dessas experiências) pressupõe uma comunidade com outros que se supõe estejam observando o mesmo mundo, que são fisicamente constituídos de modo a serem capazes de experiência verídica, que têm uma motivação que os leva a falar sinceramente de suas experiências e que falam de acordo com esquemas de expressão compartilhados e reconhecíveis.<sup>367</sup>

---

<sup>367</sup> Pollner, M. *apud* TAC I (32/31)

Tudo isso são pressuposições implícitas que fazemos na prática comunicativa. Para que se permita uma comunicação sobre um e o mesmo mundo, não basta a unicidade dele, mas requer-se também uma série de pressuposições a respeito dos outros, como, por exemplo, sua integridade física e mental, suas inclinações, seu idioma e sua capacidade de usá-lo. A totalidade dessas pressuposições constitui a estrutura do mundo da vida, cujos conteúdos não podem ser tematizados nem problematizados em si mesmos, por estabelecer um consenso fundante na base de qualquer dissenso. Este, quando surge, não chega a por em questão a *intersubjetividade do mundo*, mas apenas aqueles demais aspectos. Em vez de considerar um defeito no mundo, supomos nosso interlocutor não ter enxergado bem, por exemplo. Com isso, a tematização não incide sobre o mundo mesmo, mas sobre a adequação dos métodos pelos quais experimentamos o mundo e falamos sobre ele. Existe, portanto, uma conexão interna entre a capacidade de se comunicar e outras capacidades como a perceptiva ou a sócio-motora. Isso não exclui a pluralidade de métodos de acesso ao mundo, pois cada qual se adéqua ao seu fim. Desse modo, a razão comunicativa não exclui a racionalidade cognitivo-instrumental conseguida a partir de um enfoque realista. O erro residiria em fetichizar uma atitude em relação ao mundo, como teriam feito os empiristas, por exemplo, ao *desengajar* a competência perceptiva da racionalidade comunicativa em geral.<sup>368</sup>

Ele pretende chamar a atenção para o fato de que a competência comunicativa é simplesmente *mais ampla* que a competência para agir conforme a fins. Porém, não se conforma nessa caracterização transitiva, e procura destacar as estruturas racionais presentes na própria comunicação. Nesse sentido, também identifica uma dimensão moral da capacidade de se comunicar, por exemplo, relativa à noção de autonomia. Um agente racional

---

<sup>368</sup> TAC I (33/32)

é autônomo, e por isso responsável, não apenas no sentido de que pode escolher (e dizer por que escolheu) um dentre vários planos de ação, mas também por ser capaz, como membro de uma comunidade, de orientar suas ações por pretensões de validade intersubjetivamente reconhecidas. Um agente racional responde por suas ações num sentido muito *mais amplo* que o possibilitado pela verdade de *p*. Tomemos alguns breves exemplos. É verdade que os ferimentos precisam de assepsia para serem tratados. Mas suponhamos que o médico utilize uma substância da qual o paciente é alérgico, levando-o à piora. Ele se justifica dizendo: “Fiz a assepsia necessária”, e não se pode dizer que seu comportamento seja, neste sentido, irracional. Certamente é legítimo obstar que ele deveria ter antes se informado a respeito das possíveis substâncias às quais um paciente pode ser hipersensível. Um agente pode levantar antes da aurora, em virtude do serviço disciplinar no destacamento militar; outro, só para apreciar os primeiros raios de sol invadir a sua sala; um terceiro adora dormir e nunca acorda cedo. Todos têm razões (distintas) para seus comportamentos (igualmente) racionais.<sup>369</sup> Embora a “coordenação das ações” não seja um fim substancial, a comunicação, de fato, ultrapassa a esfera da racionalidade monológica, centrada no sujeito, para a consecução de seus fins, atitude que leva em conta somente os condicionamentos epistêmicos relativos à verdade de *p*, *q* ou *s*. O comportamento pode ser racional num sentido muito mais rico.

Inclusive chamamos racional aquele que manifesta honestamente um desejo, um sentimento, um estado de ânimo, que revela um segredo, que confessa um feito, etc., e que depois convence um crítico da certeza da vivência [*Erlebnis Gewissheit*] assim revelada, sacando as conseqüências práticas e comportando-se de forma consistente com o dito. Também *ações reguladas por normas e auto-apresentações expressivas* [*expressive Selbstdarstellungen*] têm, assim como os atos de fala constataativos, o caráter de manifestações plenas de sentido, compreensíveis em seu contexto, que são vinculadas a uma pretensão

---

<sup>369</sup> Cf. Seel, *Die Kunst der Entzweiung*, op.cit., p.16

de validez criticável. Em vez de fazer referência aos fatos, fazem referência a normas e vivências.<sup>370</sup>

Nossa hipótese é de que Habermas incorre numa versão atualizada do “problema da estética”, quando diz que os enunciados expressivos satisfazem os requisitos essenciais da racionalidade, isto é, podem ser fundamentados e criticados, de um lado, e fazem “referência” [Bezug] a vivências, assim como os atos de fala constatativos se referem a estados de coisas, de outro.<sup>371</sup> Além de erguerem uma pretensão de veracidade subjetiva [*subjektive Wahrhaftigkeit*], que transcende contextos, auto-apresentações podem dar ocasião a enunciados *avaliativos*, cuja pretensão de validez não é claramente delimitada. Alguém não apenas confessa, sinceramente, sentir prazer na visão do sol matinal sobre os tacos da sala de estar; ele também diz ser tudo isso muito *belo* ou *confortante*. Considera, por isso, um absurdo que outro prefira dormir até tarde. Habermas acredita simplesmente que estes casos-limite só confirmam – quando expressamos e tomamos partido sobre desejos e sentimentos, mediante juízos de valor – que existe aqui uma relação interna com razões e argumentos, e conclui:

que as ações reguladas por normas, as auto-apresentações expressivas e as manifestações avaliativas completam os atos de fala constatativos para configurar uma prática comunicativa, que sobre o pano de fundo de um mundo da vida visa à obtenção, manutenção e renovação de um consenso, que descansa sobre o reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validez criticáveis.<sup>372</sup>

---

<sup>370</sup> TAC I (35/33-4)

<sup>371</sup> Embora “Bezug” não tenha o sentido técnico de referência lingüística, para a qual se usa o termo “significado” [*Bedeutung*], o próprio texto estabelece um paralelo com o modelo da referência lingüística dos atos de fala constatativos. Isto encontra-se em íntima conexão com os pressupostos ontológicos da teoria, que aparecem no conceito de “referências ao mundo” [*Weltbezüge*] presentes em cada um dos tipos de emprego lingüístico. Cf. TAC I (375/357)

<sup>372</sup> TAC I (37/36)



Daí, segundo Habermas, as estruturas da comunicação serem delimitadas com a ajuda de uma concepção mais exigente da prática comunicativa enquanto *argumentação*.<sup>373</sup> Já vimos, no entanto, sob a perspectiva do problema de uma lógica do discurso, o quanto esta estratégia teórica parte de uma conexão intuitiva entre comunicação ou racionalidade comunicativa e *normatividade*.<sup>374</sup> Desenvolveremos essa problemática logo a seguir, a partir dos pressupostos da semântica veritativa elaborados no Primeiro Interlúdio [*Zwischenbetrachtung*] da obra.<sup>375</sup> Antes, porém, importa insistir na mediação que, na raiz, o conceito de verdade exerce na conexão entre racionalidade comunicativa e processo de aprendizagem [*Lernprozess*].

Comunicar-se racionalmente implica, na essência, a disponibilidade de expor-se a críticas e procurar aceitá-las ou replicá-las, mediante argumentos. Por isso, comunicar-se é também *corrigir-se*, na medida em que sempre nos dispomos, diante de um interlocutor crítico, a fundamentar ou renegar falhas. A conexão entre ação comunicativa e *processos de aprendizagem* é tão intrínseca que, se um ator não é capaz de aprender com desacertos, então é mera coincidência que esteja aplicando corretamente um saber. Por sua vez, uma condição central para fundamentar e corrigir-se é a competência para assumir uma atitude reflexiva, pela qual o ato de se comunicar pode alcançar o nível de um discurso. Esta teoria da argumentação é, sem dúvida, eclética. Assim como antes, no artigo *O que é pragmática universal?*, o conceito de verdade estabelece o modelo, mas não a totalidade, do espectro de validade discursiva:

---

<sup>373</sup> Cf. “Excurso sobre teoria da argumentação” TAC I (44-71/43-69)

<sup>374</sup> Ou, como o próprio Habermas mais tarde reconhecerá, um conceito de comunicação capaz de substituir o de razão prática: “É a própria estratégia teórica que privilegia um conceito comunicativo capaz de substituir a “razão prática” é obrigada a sublinhar uma forma especialmente exigente e pretensiosa de comunicação, a qual cobre apenas uma pequena parte do amplo espectro das comunicações observáveis: “com tais restrições, o novo paradigma dificilmente conseguirá preencher as condições de uma teoria da sociedade suficientemente complexa”. Id., *Faktizität und Geltung*, op.cit., p.21 (Trad. p.22-3.) As aspas pertencem a Luhmann, N. “Intersubjektivität oder Kommunikation”. In: *Archiv di Filosofia*, Vol. LIV, 1986, 51, nota 28.

<sup>375</sup> TAC I (367-452/351-432)

O conceito de verdade proposicional é, com efeito, demasiado estreito para cobrir tudo aquilo para o que os participantes em uma argumentação podem pretender validade em sentido lógico. Daí que a teoria da argumentação tenha que dispor de um conceito mais amplo de validade, não restrito à pretensão de verdade. Mas disso não se segue em absoluto a necessidade de renunciar a conceitos de validade *análogos ao de verdade*, de expurgar do conceito de validade todos os seus momentos contrafáticos e de equiparar validade e aceitação, validade e vigência social.<sup>376</sup>

Novamente, como no artigo de 1976, são distinguidos, além do requisito fático-transcendental da gramaticalidade, três tipos de pretensão: de verdade, na medida em que se refere a um estado de coisas no mundo; de correção, pois sempre envolve a conformação a expectativas socialmente reconhecidas; e de veracidade (sinceridade), por expressar as intenções e experiências de um falante.<sup>377</sup> A transformação possível destas pretensões em formas de comunicação, quando se tornam típicas, está ligada às exigências de uma teoria exigente da argumentação, no sentido da fundamentação de cada uma delas:

---

<sup>376</sup> TAC I (56/54) Em itálico no original

<sup>377</sup> Não há nenhum procedimento especial pelo qual Habermas demonstra que seja este, e não outro, o quadro categorial dos tipos de pretensão de validade, por exemplo, como o faz a dedução transcendental de Kant na Análítica dos Conceitos da *Crítica da Razão Pura*. Trata-se simplesmente de um quadro derivado de um conjunto diversificado mas aleatório de enunciados ou, antes, de um quadro categorial já pronto, herdado do neokantismo e da teoria weberiana da modernidade, de inspiração neokantiana. Também esta problemática remete às intuições do cientista social, amparado num procedimento hermenêutico. Nas palavras de Habermas: “O programa não promete nenhum equivalente a uma dedução transcendental dos universais comunicativos descritos. Mas as reconstruções hipotéticas deveriam poder ser testadas junto às intuições dos falantes, que abarcassem um espectro sócio-cultural o mais amplo possível. Por este caminho da reconstrução racional de intuições naturais, a pretensão universalista da pragmática formal não se deixa converter *necessariamente* no sentido da filosofia transcendental, mas deixa-se tornar plausível.” TAC I (199/193) Se a reconstrução hipotética deve, junto às intuições dos falantes, abarcar um amplo espectro sócio-cultural, vale recordar que a tábua dos valores de Rickert não se reduz apenas a três valores fundamentais, derivados das três Críticas de Kant, mas incluíam também a mística, a erótica e a religião, como vimos anteriormente. Além disso, outro aspecto sob o qual a pragmática formal é também colocada em questão é quanto à “*completude da tábua das pretensões de validade*”. TAC I (418/399) Em itálico no original. Há, por exemplo, a sugestão de que falta a ela a pretensão de que a contribuição que um falante traz ao tema seja relevante para o contexto do diálogo.

A fundamentação de enunciados descritivos significa a demonstração da existência de estados de coisas; a fundamentação de enunciados normativos, a demonstração da aceitabilidade de ações ou normas de ação; a fundamentação de enunciados avaliativos, a demonstração da preferibilidade de valores; a fundamentação de enunciados expressivos, a demonstração da transparência das auto-apresentações, e a fundamentação de enunciados explicativos, a demonstração de que as expressões simbólicas foram corretamente geradas.<sup>378</sup>

Desse modo, a relação ao mundo se modifica em muitas direções, na medida em que, para poder fundamentar, corrigir-se e, assim, aprender, é preciso manter aberta a confrontação com modelos alternativos. Nasce, com isso, uma dimensão reflexiva na mente de quem assume uma atitude ao mundo. Nasce também um conceito reflexivo de mundo, que só é possível, por sua vez, como conceito formal, ou seja, seus conteúdos são colocados em suspenso, por assim dizer, para que possam ser questionados e criticados, fundamentados ou, caso contrário, repelidos. Não que um sujeito consciente de si primeiro enfrente o problema da existência ou da realidade do mundo externo. Não que a consciência de uma realidade estranha obrigue os indivíduos a se organizarem em sociedade. Esses acontecimentos são, para usar uma expressão convenientemente cara a Habermas, *co-originários* [*gleichursprünglichen*].<sup>379</sup> Quando ocorre a formação de um mundo subjetivo, ocorre ao mesmo tempo a formação do mundo subjetivo de outros, e com ele os mundos social e externo. *Ego* sabe que *Alter* vê as coisas da perspectiva própria de *Alter*, e também sabe que *Alter*, por sua vez, sabe que ele, *Ego*, vê as coisas de sua própria perspectiva. Tal, por assim dizer, *efeito espelho* fundaria sincronicamente uma compreensão formal do mundo, abstraída de conteúdos

---

<sup>378</sup> TAC I (67/65-6)

<sup>379</sup> TAC I (126/122)

específicos. Trata-se de um sistema de coordenadas que permite fazer referência a fatos, normas intersubjetivas e vivências subjetivas.<sup>380</sup>

Com isso se formam, num passo seguinte, subsistemas sociais, processo que Weber discerniu como a diferenciação da modernidade em *esferas de valor*. Isso é mais do que a divisão social do trabalho, pois implica a referência a distintas realidades. Deste modo podemos entender, também, a centralidade filosófica do conceito de ação social e a proposta de substituição da metafísica pela teoria da sociedade. Se a segurança da totalidade de uma visão de mundo se perdeu, apenas do ponto de vista da *profissionalização* social do trabalho, ancorada em seus respectivos aprendizados metódicos, se pode pensar integralmente a “realidade”, conceito paradoxal do conjunto dos três mundos e sua interação com o mundo da vida.<sup>381</sup>

Isto permite a Habermas elaborar um esquema dos tipos fundamentais de ação [*Handlung*] e suas correspondentes atitudes [*Einstellungen*] ao mundo. Assim, temos a *ação teleológica*, que pretende produzir um estado de coisas; na medida em que procuramos atuar causalmente de modo eficaz, fazemos um uso implícito de um conceito de mundo objetivo

---

<sup>380</sup> O curioso, no entanto, é que a insistência na co-originariedade, simultaneidade e – o que parece ser um aspecto negligenciado por Habermas – *reciprocidade* deste aprendizado advém de uma perspectiva de pensamento avessa às conclusões tiradas por Habermas e Piaget, a saber, a do *ser-com* originário, pleno de conteúdo e ontologicamente anterior ao que estes gostariam de apontar como sistema formal de referências. Aprendemos os pronomes pessoais simultânea e reciprocamente num jogo de linguagem, como já o procuraram acentuar, à sua maneira, Hegel, Humboldt e Mead. Cf. Apel, K-O. “Wittgenstein und Heidegger: kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs”. In: McGuinness, B. (Ed.) *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p.36-7; Rentsch, T. *Heidegger und Wittgenstein*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2003, p.29

<sup>381</sup> Embora Habermas pretenda “liberar o conceito de mundo de suas conotações ontológicas”, é claro que ele também reconhece que “em geral, ao escolher um determinado conceito sociológico de ação nos envolvemos com certas pressuposições ontológicas.” TAC I (125-6/121-2) Sobre qual dos mundos, no entanto, incide o discurso sociológico é justamente o problema de sua referência ao todo. Nas palavras de Habermas, “se voltamos à tese desenvolvida a princípio, de que para toda sociologia com pretensões teóricas a respeito da sociedade coloca-se o problema da racionalidade ao mesmo tempo em nível metateórico e metodológico, então nos movemos na via de investigação de conceitos formais de mundo.” TAC I (114-5/111) Por isso, também fica claro que, se a sociologia está presa assim a um plano metateórico, então só se pode fundamentar valendo-se de pressupostos “ontológicos” (entre aspas no original) “em sentido lato” [*im weiteren Sinne*]. TAC I (115/111); Cf. também Ingram, *Habermas e a dialética da razão*, op.cit., p.51

enquanto relações causais objetivas entre as entidades *dentro* deste mundo. A *ação estratégica* será vista como um caso particular desta ação com respeito a fins, quando ela envolver outro sujeito que também procura atingir seus objetivos. Já a *ação regulada por normas*, por outro lado, exige que o agente possa distinguir entre fatos e normas, isto é, exige, pelo menos no plano ideal, a referência ao mundo objetivo e ao mundo social, enquanto distinção entre meios e fins (valores).

Explicitamos esses pressupostos ontológicos da teoria social habermasiana, incutidos em sua teoria do valor, para, mais tarde, discutir as implicações expressivistas de seu conceito de *ação dramatúrgica*. Esses pressupostos cobrem toda a primeira parte da *Teoria da Ação Comunicativa* até seu capítulo mais substancial, o Primeiro Interlúdio, que trata do programa da pragmática formal em si e “pode ser interpretado também como um esforço de isolar este recurso e novamente estabilizar a conexão insuperável entre racionalidade e normatividade, auto-evidente no idealismo alemão e na teoria crítica, mediante uma teoria das pretensões de validade necessariamente relacionadas com o agir comunicativo.”<sup>382</sup>

Neste contexto, isto é, “a partir de um ponto de vista sociológico” (que é o da coordenação de ações), Habermas, a despeito dos pressupostos semânticos intuicionistas do vínculo entre racionalidade e normativismo, considera que “para uma teoria da ação comunicativa, que centra seu interesse no entendimento lingüístico como mecanismo da coordenação de ações, a filosofia analítica oferece, com sua disciplina nuclear, que é a teoria do significado, um ponto de partida sumamente promissor.”<sup>383</sup> Contudo, a abordagem dessa tradição que mais se aproximaria dos interesses da teoria da ação, a saber, a semântica

---

<sup>382</sup> Schnädelbach, *Transformation der kritischen Theorie*, op.cit., p.21. Permita-nos o leitor repetir o que já tornamos explícito acima, com a citação de Schnädelbach, a saber, que: “também aqui a teoria assume de novo como um todo o ônus da prova para aquilo que a explicação conceitual expõe intuitivamente.”

<sup>383</sup> TAC I (370/352-3)

intencional, não serve, pois, nela, “o ato de entendimento é por sua vez analisado segundo o modelo de uma ação orientada às conseqüências”.<sup>384</sup> Sobre esta abordagem teria grande vantagem a *semântica veritativa* [*Wahrheitssemantik*], que, ao desprender-se da idéia de que a função expositiva da linguagem pode ser explicada utilizando como modelo os nomes de objetos, coloca no centro a relação entre oração [*Satz*] e estado de coisas [*Sachverhalt*]. Daí a conclusão de que “o significado das orações, e a compreensão do significado de uma oração, não se deixa separar da relação interna que a linguagem guarda com a validade dos enunciados. Falante e ouvinte entendem o significado de uma oração quando sabem sob quais condições a oração é verdadeira”.<sup>385</sup> Até mesmo o significado de um termo só seria compreendido quando se sabe em que medida ele intervém na verdade da oração.

Para os propósitos de Habermas, portanto, esta abordagem abre uma perspectiva promissora na medida em que ressalta a conexão entre significado e validade; porém, ela tem o inconveniente de restringir todas as orações ao padrão das orações assertóricas, muito embora seu ponto de partida, através da teoria do significado como uso, do segundo Wittgenstein, seja a teoria dos atos de fala, “que se estende aos modos não-cognitivos de emprego [*nicht-kognitive Verwendungsweisen*]”.<sup>386</sup>

A teoria do significado só poderá levar a efeito a pretensão integradora da teoria da comunicação que Bühler projetou programaticamente, se conseguir dar às funções apelativa e expressiva da linguagem (e em seu caso também à função ‘poética’ posta em relevo por Jakobson, a qual se refere aos meios mesmos de exposição) uma base sistemática análoga a que a semântica veritativa deu à função expositiva da linguagem. Este é

---

<sup>384</sup> TAC I (371/353) “A semântica intencional se baseia na idéia contra-intuitiva de que a compreensão do significado de uma expressão simbólica pode ser reduzida à compreensão da intenção de um falante F de dar a entender algo a um ouvinte O com ajuda de um indício. Dessa forma, o que é um modo derivado de entendimento, a que o falante pode recorrer quanto se encontra obstruído o caminho do entendimento direto, fica convertido no modo original de entendimento.”

<sup>385</sup> TAC I (374/356)

<sup>386</sup> TAC I (374/356)

o caminho que iniciei com minhas considerações relativas a uma pragmática universal.<sup>387</sup>

Não é o caso, aqui, de entrar nos detalhes do modelo orgânico de Bühler.<sup>388</sup> Mais tarde, porém, teremos oportunidade de discutir alguns aspectos da apropriação, por parte de Habermas, do conceito de uma função poética da linguagem, herdado do formalismo russo de Roman Jakobson. Por ora, é preciso enfatizar que, segundo Habermas, “não se trata somente de dar conta, junto ao modo assertórico, de outros modos igualmente justificados de emprego da linguagem; mas que se hão de identificar também, de forma parecida a como acontece com o modo assertórico, as pretensões de validade e as referências ao mundo que esses outros modos implicam”.<sup>389</sup> A consequência dessa estratégia é que o resgate de pretensões de validade controvertidas requer sempre que se satisfaçam os pressupostos exigentes da argumentação, em que não apenas o normativismo encontra-se implícito, mas é ainda explicitado na forma de um objetivismo mais estrito:

Nossas considerações podem ser resumidas dizendo que entendemos racionalidade como uma disposição dos sujeitos capazes de linguagem e ação. Ela se manifesta em formas de comportamento para as quais existem em cada caso *boas razões*. Isto significa que as emissões ou manifestações racionais são acessíveis a um *ajuizamento objetivo*.<sup>390</sup>

Nesta passagem, o problema torna-se, sem dúvida nenhuma, completamente explícito, pois, se antes poderíamos desvincular argumentação de normativismo, agora este é

---

<sup>387</sup> TAC I (375/357)

<sup>388</sup> Cf. Bühler, K. *Teoría del Lenguaje*. Madrid: Revista de Occidente, 1961. Trata-se de uma obra clássica, publicada em 1934, em que o autor aborda também elementos da teoria da linguagem de Humboldt. Habermas a discute mais detidamente em “Zur Kritik der Bedeutungstheorie” (Sobre a crítica da teoria do significado). In: *Nachmetaphysisches Denken*, op.cit., pp.105-135 (Trad. pp.105-134)

<sup>389</sup> TAC I (375/357)

<sup>390</sup> TAC I (44/42-3) Itálicos nossos

interpretado em termos objetivos, para além do que é aceito entre participantes, conforme assim entende, a nosso ver, corretamente, Schnädelbach: “‘Boas razões’ e ‘objetivo’ devem ser compreendidos aqui no sentido de que ambos não devem se exaurir naquilo que é tomado por bom ou objetivo por aqueles que debatem argumentativamente em torno do que se pretende racional. A isso corresponde a sistemática conexão de racionalidade e “saber” (I, 25), isto é, a “compreensão cognitiva” da racionalidade (cf. I, 28), que é de fato ampliada por Habermas, mas jamais abandonada por princípio.”<sup>391</sup> Segundo Schnädelbach, não altera nada o fato de este “saber” estar vinculado, não diretamente a estados de coisas, por exemplo, numa teoria do isomorfismo semântico, mas limitada timidamente a *pretensões* de validade, pois estas são, por suas vez, novamente interpretadas como pretensões de saber [*Wissensansprüche*].<sup>392</sup> Como sempre, emerge o que antes denominamos o *dilema do critério*: “Se isto é assim, resta a pergunta sobre com quais critérios devem poder ser mensurados o bom das razões e a objetividade dos ajuizamentos, que segundo a citada passagem constituem essencialmente a racionalidade.”<sup>393</sup>

Além disso, a respeito dos modos de justificação e criticabilidade, segundo a própria teoria, não se faz necessário que sejam sempre dadas fundamentações explícitas, mas apenas na medida em que as pretensões se tornam controversas. Deste modo, criticabilidade e justificabilidade funcionam mais como pressupostos do que como garantias de racionalidade. Para tanto, seria necessário mais do que a simples presença de razões; elas teriam de ser “boas”. Que sejam simplesmente razões é algo bom “em geral” [*überhaupt* - para usar um

---

<sup>391</sup> Schnädelbach, *Transformation der kritischen Theorie*, op.cit., p.21 O vínculo entre racionalidade comunicativa e saber proposicional, que antes deixamos parcialmente em aberto para privilegiar o conceito de mundo, torna-se esclarecido aqui.

<sup>392</sup> Ibid., p.21

<sup>393</sup> Ibid., p.22



termo alemão de difícil tradução], que tem, no interior da teoria, apenas a prerrogativa de um *pressuposto*. Se a verdade das declarações, a eficácia das ações teleológicas, a correção das normas, a adequação dos valores e a sinceridade das expressões se deixam discutir – seja num discurso teórico, prático, estético ou até terapêutico – fazendo referência a razões em geral, então “apenas emissões que não se deixam fundamentar se tornam excluídas – de modo mais plausível – mediante esse modelo de racionalidade”<sup>394</sup> Esta seria, de fato, uma ampliação do conceito de racionalidade. Se isto é assim, com o perdão da paráfrase, também manifestações estéticas são suscetíveis de fundamentação e são, portanto, racionais.<sup>395</sup> Esta é a vantagem de uma razão encarnada na linguagem: quase nada escapa a seu domínio de aplicação; mas com isso o pressuposto tampouco é convertido em critério.

“Nessa direção se move minha proposta de não contrapor o papel *ilocucionário* como uma força *irracional* ao componente proposicional fundador da validade, mas de concebê-lo como o componente que especifica *qual* pretensão de validade o falante ergue com sua emissão, *como* ele a ergue e *em defesa do que* ele a ergue.”<sup>396</sup> A pragmática formal serviria, então, na melhor das hipóteses, para catalogar as forças ilocucionárias nas quais identificamos qual é o caso da validade em cada caso, mas não para dirimi-los. Para esta segunda alternativa, teria de

---

<sup>394</sup> Welsch, *Vernunft*, op.cit., p.117 Martin Seel também abordou este problema do critério a partir da distinção entre justificabilidade [Begründbarkeit] e justificatividade [Begründetheit]. Cf. Seel, *Die Kunst der Entzweigung*, op.cit., p.12ss

<sup>395</sup> Sobre isso vale destacar esta clássica passagem de Kant: “Pois *discutir* [*Streiten*] e *disputar* [*Disputieren*] são na verdade idênticos no fato de que procuram produzir sua unanimidade através da oposição recíproca dos juízos, são, porém, diferentes no fato de que o último espera produzir essa oposição segundo conceitos determinados enquanto argumentos, por conseguinte, admite *conceitos objetivos* como fundamentos do juízo. Onde isso, porém, não for considerado factível, aí tampouco o *disputar* será ajuizado como factível. Vê-se facilmente que entre esses dois lugares-comuns falta uma proposição, que na verdade não está proverbialmente em voga, mas todavia está contida no sentido de qualquer um, nomeadamente: *Pode-se discutir sobre o gosto* (embora não disputar).” Kant, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*, op.cit., p.183 Ak 233. Aquilo que, embora ausente nalgum provérbio, está contido no sentido de qualquer um, a saber, que se pode discutir, mas não disputar, sobre o gosto, é o que Habermas interpreta como sendo as intuições naturais dos falantes, contra as quais as formulações da pragmática formal devem ter sua plausibilidade – mas não necessidade – testada.

<sup>396</sup> TAC I (375-6/357)

abandonar os pressupostos cognitivistas da sua teoria da argumentação, e, às vezes, é exatamente isso que Habermas faz, quando deixa entrever que a “força de um argumento” – nas palavras de Schnädelbach, o “bom” das razões, porém neste caso não a objetividade dos ajuizamentos – é identificada com a força ilocucionária: “Com a força ilocucionária de uma emissão um falante pode motivar um ouvinte a aceitar a oferta que seu ato de fala contém e com isso *contrair um vínculo racionalmente motivado* [*eine rational motivierte Bindung einzugehen*]”.<sup>397</sup> Isso explica, nas palavras de Habermas, “porque o conceito de ação comunicativa deve ser completado mediante o conceito de mundo da vida”.<sup>398</sup> Só assim, finalmente, aparece o papel da teoria da comunicação como tentativa de saída das aporias da dialética da razão.

Portanto, vemos como implausível a tentativa de Habermas de lançar mão da semântica veritativa como fundamento de sua teoria do agir comunicativo. O esforço de reduzir a compreensão de uma emissão ao conhecimento das condições sob as quais esta pode ser aceita por um ouvinte, em “analogia distante com o suposto básico da semântica veritativa” não se coaduna com o fato de que, em flagrante contradição com o dito anteriormente, a “aceitabilidade não se define em sentido objetivista”.<sup>399</sup>

Temos, pois, que distinguir entre a *validez* de um ato ou da norma que o respalda, a *pretensão* de que se cumprem as condições de sua validade, e o *resgate* da pretensão de validade entabulada, isto é, a prova de que se

---

<sup>397</sup> TAC I (376/358)

<sup>398</sup> TAC I (377/359) Não seria preciso, novamente, discutir a tentativa de Habermas de escapar desse dilema através das condições normativas idealizadoras do processo de comunicação. Nas palavras de Welsch: “não se ganha nada com isso. Pois o fato de que esse ideal contra-fático ajuda a moldar o entendimento não significa o mesmo que dizer que nós podemos usá-los como *critério*, que nos permitisse finalmente decidir, a respeito de consensos fáticos, se são justificados ou não (...) Dito de outro modo: o momento ‘contra-fático’ teria o valor de critério, que pode distinguir um consenso racional, somente ali onde seu cumprimento definitivo fosse estabelecido.” Welsch, *Vernunft*, op. cit., p.120

<sup>399</sup> TAC I (400/381)

cumprem as condições de validade do ato, ou da norma subjacente. (...) Assim, um falante deve a força vinculante de seu êxito ilocucionário não à validade do que foi dito, mas ao *efeito coordenador da garantia* [*Koordinationsseffekt der Gewähr*] que ele oferece de dirimir, quando for o caso, a pretensão de validade que seu ato de fala comporta.<sup>400</sup>

Deste modo, resta compreender: 1) que esta importação da semântica veritativa não se aplica à teoria do agir comunicativo porque esta implica sempre um componente expressivo e, em seguida; 2) por que isto torna imprescindível para a teoria ser completada com o conceito de mundo da vida.

Ora, se é antes a garantia ilocucionária que um falante oferece de, caso necessário, poder dirimir sua pretensão de validade o que dá precedência do efeito coordenador de um ato de fala sobre a validade objetiva de um conteúdo proposicional – a isto corresponde a precedência do ponto de vista sociológico da teoria da ação sobre o ponto de vista epistemológico da teoria da verdade – então os atos de fala expressivos contêm um significado comunicativo em sentido próprio.

Naturalmente, também dos atos de fala regulativos e constataativos resultam obrigações de consistência que se seguem das performances de garantia [*Gewährleistungen*] oferecidas com a pretensão de validade; mas estas obrigações, *relevantes para a validade*, de aduzir, se for o caso, justificativas para as normas, ou fundamentos para as proposições, são *relevantes para a ação* apenas num nível metacomunicativo. Imediata *relevância para a continuidade da interação*, só a possuem aquelas obrigações que o falante assume com os atos de fala expressivos; pois estes contêm a oferta de que o ouvinte poderia comprovar, junto à consistência da atuação do falante, se este pensa [*meint*] ou não o que diz [*sagt*].<sup>401</sup>

---

<sup>400</sup> TAC I (406/387) Em itálico no original

<sup>401</sup> TAC I (408/388-9) A tradução espanhola verte “Konsequenzen” por “obrigações de consistência”, o que, embora desrespeite o sentido literal do texto, é importante para esclarecer o sentido dessas “consequências” enquanto “consistência de comportamento” [*Verhaltenskonsistenz*], e não consistência lógica ou conceitual, obviamente. Também a tradução de “*meinen*”, geralmente vertida por “querer dizer”, por “pensar” traz à tona

O que este trecho quer efetivamente dizer? Que, ainda mais certo do que o fato de que todos os tipos de pretensão de validez, mesmo as não-cognitivas, não podem abrir mão de ser analisados de modo análogo à pretensão de verdade, possível de ser dirimida em sentido objetivo, é o fato de que todo ato de fala, inclusive os regulativos e constatativos, trazem, para o falante, obrigações de comportamento. É verdade que esta pretensão de veracidade, que tem relevância imediata nos atos de fala expressivos, possui relevância para todo ato de fala em geral, na medida em que também com atos de fala constatativos e regulativos são oferecidas garantias e expectativas de resgate. Este fenômeno, que designamos como a *ubiquidade da veracidade*, tem conseqüências para a interação diametralmente opostas às da analogia com a pretensão de verdade, pois elas não são dirimíveis em sentido estrito mas, pelo contrário, constituem a própria condição, enquanto garantia comportamental, do desempenho argumentativo em geral.

Do significado dos atos de fala expressivos só se seguem, em geral, obrigações para a ação na medida em que um falante especifica aquilo com o que o seu comportamento não pode estar em contradição. Só posso acreditar que um falante quer dizer/pensa [*meint*] o que ele diz [*sagt*] vendo as conseqüências de sua atuação, não através da oferta de razões.<sup>402</sup>

Nas palavras de Martin Seel, “assim como a ‘compreensibilidade’ de ações discursivas e símbolos, a ser diferentemente compreendida em diferentes contextos, assim também o status sempre distinto da ‘veracidade’ no uso comunicativo da linguagem é um fenômeno

---

uma problemática fundamental neste trabalho, a saber, o entrelaçamento entre as pretensões de veracidade e compreensibilidade.

<sup>402</sup> TAC I (407-8/388)

ubíquo, que não pode ser cortado pela raiz como uma norma determinada de racionalidade.”<sup>403</sup>

Pertence essencialmente à pretensão de veracidade o fato de que a ação seja em si comunicativa, isto é, busque um fim ilocucionário, e não que o falante utilize “*dissimuladamente* os êxitos ilocucionários para perseguir fins perlocucionários”.<sup>404</sup>

Habermas observa que um determinado ato de fala pode ser rechaçado sob três aspectos da validade, como no seguinte exemplo:

Suponhamos que o participante de um seminário não entende a exigência que lhe faz o professor:

(7) Traga-me por favor um copo d’água,

como simples declaração imperativa de vontade, mas que a entende como um ato de fala realizado em atitude orientada ao entendimento. Então, no que concerne à sua validez, este pedido pode ser rechaçado em princípio sob três aspectos. O estudante pode objetar a retidão normativa da emissão:

(7’) Não, o senhor não pode tratar-me como se fosse um criado ou pode pôr em questão a veracidade subjetiva da emissão:

(7’’) Não, o senhor tem com isso apenas a intenção de me desconcertar perante meus companheiros de seminário ou pode pôr em questão o fato de que se cumpram determinados pressupostos de existência:

(7’’) Não, o bebedouro mais próximo fica tão distante que eu não conseguiria voltar antes que a seção tenha terminado. (...)

O que se deixa demonstrar neste exemplo vale para *todo* ato de fala orientado ao entendimento.<sup>405</sup>

Porém, logo se percebe que o segundo caso contradiz o pressuposto comunicativo básico, pois, ao rechaçar a emissão do professor sob o aspecto de sua veracidade, de que o professor realmente não quer dizer o que diz, mas apenas tem a intenção de colocar o aluno

---

<sup>403</sup> Seel, M. “Die zwei Bedeutung >kommunikativer< Rationalität. Bemerkungen zu Habermas’ Kritik der pluralen Vernunft”. In: *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas’ »Theorie des kommunikativen Handelns«*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p.58

<sup>404</sup> TAC I (410/391) Em itálico no original

<sup>405</sup> TAC I (411-2/392-3)

em má situação perante seus colegas, isso significa que o aluno questiona, com a suspeita de um interesse perlocucionário, o fim ilocucionário como tal. O exemplo, portanto, não satisfaz a exigência metodológica de que o aluno entenda o ato de fala como atitude orientada ao entendimento. Neste caso, o ouvinte questiona, para usar uma expressão do próprio Habermas, a “intenção comunicativa do falante” [*kommunikativen Absicht des Sprechers*].<sup>406</sup> A rigor, tal “intenção” comunicativa não existe enquanto “intenção” proposital, senão quando colocada sob o ponto de vista da perturbação da comunicação, pois, em geral, a comunicação que preenche esse requisito apenas prossegue, e não se diz dela, de nenhum modo, que foi emitida com “intenção” comunicativa, o que constituiria um curto-circuito conceitual entre fim ilocucionário e intenção perlocucionária. Se fosse assim, os pressupostos da semântica intencional, que Habermas tinha colocado de lado, teriam de ser retomados. O problema reside numa compreensão estreita e expressivista, a partir da idéia de um acesso privilegiado ao mundo subjetivo, dos enunciados em primeira pessoa, e que não pode ser transmitida a todo enunciado comunicativo sem mais.

Isso acontece porque a veracidade se deixa facilmente confundir com o requisito da compreensibilidade da formação simbólica. Como o próprio Habermas havia antes elucidado, o modelo da semântica intencional é um modelo derivado, e não original, de comunicação. Ele está disponível apenas na medida em que uma pretensão de validade se torna controversa. A intenção comunicativa não é um “saber mútuo” [*wechselseitiges Wissen*] – expressão proveniente da semântica intencional que Habermas objeta a A. Leist – mas uma “presunção comum” [*gemeinsamen Unterstellungen*].<sup>407</sup> Não há aqui nenhum “efeito espelho” entre *Ego e Alter* a respeito de suas intenções comunicativas, apenas a interação ocorre segundo uma

---

<sup>406</sup> TAC I (413/393)

<sup>407</sup> TAC I (416/397)

evidência inteligível em seu contexto, evidência esta semelhante àquelas que discutimos quando abordamos o texto sobre as *Teorias da Verdade*. Este quiasma, presente, para nós, também na ambigüidade do verbo “*meinen*”, que se aplica ao “querer dizer” relativo à pretensão de compreensibilidade, mas possivelmente às intenções subjetivas do falante, quando a primeira é tornada controversa, constitui o núcleo filosófico do presente trabalho.<sup>408</sup>

No texto de 1972 sobre teorias da verdade, ficou estabelecido que, para dirimir uma pretensão de validez, não conta em nada a evidência de uma experiência, mas o resultado de uma argumentação. Esta tese também se deve à semântica veritativa, de que a verdade pertence aos pensamentos e não às percepções. Contudo, tal modelo se aplicava com restrições – se é que em geral se aplica – à pretensão de compreensibilidade. Daí a afirmação de Habermas de que: “a compreensibilidade representa, em contraste, enquanto a comunicação discorra sem perturbações, uma pretensão de validez faticamente já resolvida; não é simplesmente uma promessa. Por isso vou dispor a ‘compreensibilidade’ entre as *condições* da comunicação e não entre as pretensões de validez, discursivas ou não discursivas, que se entabulam *na* comunicação.”<sup>409</sup> Da mesma forma, a consistência de comportamento – não dirimível por razões, mas inteligível em seu contexto e mantida ao longo de uma biografia – da pretensão de veracidade obriga a reconhecer que estas duas pretensões, a de inteligibilidade e a de veracidade, podem ser problematizadas, satisfazendo o requisito de uma concepção ampla de racionalidade, mas que não existem para elas critério racional comunicativo em geral. Naquela ocasião, chamamos atenção para as “complicadas relações entre hermenêutica e subjetividade”. Certamente a compreensibilidade de uma formação simbólica não está à mão,

---

<sup>408</sup> Os seus limites, contudo, nos impedem de desenvolver esta ambigüidade também da forma como foi amplamente explorada por Wittgenstein em suas *Investigações Filosóficas*, a partir da diferença entre “querer dizer” [*meinen*] e querer dizer [*sagen wollen*].

<sup>409</sup> Habermas, *Wahrheitstheorien*, op.cit., p.139 Em itálico no original

para que se resgate sua pretensão de validade discursivamente; da mesma forma, existem os critérios especiais da veracidade, que não se adéquam à verdade de um processo. Porém, mesmo assim, não tem sentido equiparar estas evidências ou conexões sensitivas às idiossincrasias pessoais e reduzi-las aos pressupostos da semântica intencional. Estas questões, relativas a uma problemática epistemológica um pouco negligenciada por Habermas, foram tocadas no texto *Conhecimento e Interesse*, de 1968, nos seguintes termos:

Estes eventos psíquicos não são meramente opiniões privadas. (...) Eles carecem muito mais do *status* próprio à opinião; eles teimam em se manter aquém do limiar da intencionalidade. Mas não constituem esses eventos, assim mesmo, o terreno onde medra a intencionalidade? Não são as vivências atuais (do psiquismo) a origem das informações que deságuam nas conclusões implícitas da percepção e do juízo e são, nos processos cognitivos, transformados em convicções definitivas?<sup>410</sup>

Para todos os efeitos, em um nível filosófico, isto se mantém problemático,<sup>411</sup> precisamente porque as percepções ou atos de interpretação correm o risco de ser conceituados segundo o modelo expressivista de “vivências” do psiquismo. No entanto, é isso que o conceito de pretensão de veracidade, compreendido a partir da relação ao “mundo subjetivo”, ao qual o falante tem acesso privilegiado, fortemente sugere. A ubiquidade da veracidade aparece, além disso, sob outros aspectos.

---

<sup>410</sup> Id. *Conhecimento e Interesse*, op.cit., p.119

<sup>411</sup> A situação é problemática porque, neste terreno onde “medra a intencionalidade”, podem-se discernir eventos psíquicos mediatizados simbolicamente. Cf. a discussão de Habermas com Peirce em “A lógica da pesquisa de Ch. S. Peirce: a aporia de um renovado realismo lógico-semântico dos universais”, em *Conhecimento e Interesse*, op. cit. “Peirce distingue, assim, entre expressões de sentimentos generalizados (*feelings*) e as cadências imediatas do sentir (*emotions*), as quais não atestam conteúdo intencional de espécie alguma, não sendo por isso suscetíveis de representação. De modo análogo, Peirce encara as sensações sob um duplo aspecto. Enquanto eventos psíquicos singulares, elas estão incorporadas aos processos orgânicos da vida; enquanto conteúdos cognitivos, elas fazem parte do processo da inferência mediatizada pelos signos.” (p.123) Segundo Habermas, a fim de despojar o conceito de espírito de toda ilusão metafísica, Peirce colocará as convicções e demais eventos psíquicos (simbolicamente mediatizados) no mesmo plano dos acontecimentos empíricos, suscetíveis de uma investigação objetiva. Tal “objetivismo” (p.152) de Peirce aparece como rigorosamente invertido pela “Teoria da compreensão expressiva de Dilthey”. Cf. (pp.155-172)



No contexto do Primeiro Interlúdio, onde os conceitos da pragmática formal são consolidados, vemos A. Leist colocar, em objeção a Habermas, a dificuldade de uma discriminação estrita entre as pretensões de verdade e veracidade. “Um falante que emite verazmente uma opinião ‘p’ não precisaria levantar ao mesmo tempo uma pretensão de verdade para ‘p’? Parece impossível “esperar de F que diga a verdade em um sentido distinto de que ele quer dizer [*sagen will*] a verdade – e isto não significa outra coisa que ser veraz”.”<sup>412</sup> Diríamos que, a rigor, “veraz” não é a qualidade de uma proposição ou de um pensamento, mas de *alguém* que diz a verdade. Do mesmo modo dizemos que um depoimento, um testemunho (de alguém), por exemplo, são “verídicos”. No âmbito de uma racionalidade comunicativa, é difícil, como observa corretamente Leist, discriminar entre as duas pretensões, pois a verdade é sempre emitida por alguém, para alguém.<sup>413</sup> Este “querer dizer”, por sua vez, está remetido ao modo como o ouvinte compreende a emissão. Obviamente, ele supõe que quando o falante afirma ‘p’ ele também acredita ‘*que p*’. Habermas, por outro lado, também tem razão ao defender que alguém pode querer dizer verazmente algo falso.

Ernst Tugendhat enfrentou esta problemática de modo mais aprofundado.<sup>414</sup> Segundo ele, orações de vivência tais como (10) ‘Sinto dor’ ou (11) ‘Tenho medo de sofrer violência’ levam consigo a mesma pretensão de validade assertórica que as orações constatativas correspondentes: (12) ‘Ele sente dor’ e (13) ‘Ele teme sofrer violência’. Suas conclusões, nesta

---

<sup>412</sup> TAC I (419/399) A citação é de Leist, A. “Was heißt Universalpragmatik?”. In: *Germanistische Linguistik*, H. 5/6, 1977, p.102. Cf. também Graham, K. “Belief and the Limits of Irrationality”, *Inquiry*, 17, 1974, p.315ss

<sup>413</sup> “Precisamente a discussão ligada à análise wittgensteiniana das orações de vivência nos permite ver que a pretensão vinculada às manifestações expressivas é endereçada genuinamente *aos outros*. E, de qualquer maneira, o próprio sentido da função expressiva fala em favor de um uso primariamente comunicativo destas expressões.” TAC I (426-7/407)

<sup>414</sup> Tugendhat, E. *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979. (lições 5 e 6) Evitaremos entrar na polêmica, já bastante desenvolvida, em torno da questão wittgensteiniana da linguagem privada, que certamente constitui o pano de fundo destas discussões.

análise, são dignas de nota.<sup>415</sup> O que ocorre entre as orações (10) e (12) é que elas possuem uma “simetria veritativa”, na medida em que (12) é verdadeira quando (10) for empregada corretamente, e isto quer dizer: inteligível em seu contexto. Da nossa parte, gostaríamos de tornar explícito que de modo nenhum pretendemos “resolver” o problema, mas apenas mostrar que, se é verdade que ele permanece, isso tem implicações para o pressuposto de uma ampliação da razão, tal como concebida por Habermas. Ele mesmo interpreta deste modo as conclusões de Tugendhat:

Porém, ainda que esta tese seja aceitável, com ela não se resolve o problema de como explicar que uma oração tenha caráter assertórico e seja, portanto, suscetível de verdade, sem ser, contudo, cognitiva, isto é, sem que se possa empregá-la para refletir estados de coisas existentes.(...)<sup>416</sup>

Habermas ignora que o dilema de Tugendhat, na verdade apenas reconhecido como um problema inerente ao uso lingüístico, não ocorre somente em virtude da identificação semântica entre as pretensões de verdade e veracidade, mas deve igualmente ser imputado a Habermas, mesmo na versão pragmatizada e não-ortodoxa de sua semântica veritativa. Esta postula para a pretensão de veracidade, ainda que não uma “identificação”, pelo menos também uma estrutura análoga à pretensão de verdade, que corresponda aos requisitos de uma

---

<sup>415</sup> “Do mesmo modo que Wittgenstein, Tugendhat parte de um gesto expressivo, do grito ‘Ai!’, e imagina que esta expressão lingüística rudimentar de dor é substituída por uma emissão expressiva que vem representada em um nível semântico pela oração de vivência (10). A tais orações de vivência, Wittgenstein lhes nega o caráter de enunciados. Supõe que entre essas duas formas não-cognitivas de expressar a dor – o gesto e a oração – não existe solução de continuidade. Para Tugendhat, ao contrário, a diferença categorial reside em que a oração de vivência pode ser falsa, mas não o gesto. Sua análise conduz ao resultado de que com a transformação do grito em uma oração de vivência, sinônima do grito, “se gera uma expressão que, ainda que utilizada segundo as mesmas regras que o grito, é verdadeira quando é empregada corretamente; e *assim temos o caso único de orações assertóricas que podem ser verdadeiras ou falsas e que, no entanto, não são cognitivas*”.” TAC I (420-1/401 itálicos nossos). Citação de Tugendhat, op.cit., p.131

<sup>416</sup> TAC I (421/402)

aceitabilidade racional, de uma referência ao mundo – se bem que apenas subjetivo – e de desempenho argumentativo. Na verdade, tudo se passa como se, nas orações expressivas – nestas mais claramente e, por extensão, em todo enunciado comunicativo em geral – o emprego correto da expressão lingüística garantisse também sua validade. **Veracidade e inteligibilidade são, portanto, casos-limite da ação comunicativa.**<sup>417</sup> Seguindo, portanto, a crítica das reduções cognitivista e, como seu oposto imediato, expressivista a que a ação comunicativa estaria sujeita, chegamos, assim, à problemática do entrelaçamento entre as pretensões de validade.

#### *Habermas e o problema da estética*

Toda essa problemática encontra-se condensada e mais bem acessível a partir da tentativa de especificação da pretensão levantada por obras artísticas, já que, certamente “o fato de que podemos discutir as razões para avaliação de uma obra de arte num discurso estético é, como dissemos, uma indicação inequívoca de uma pretensão de validade inerente às obras de arte.”<sup>418</sup> Não vamos, contudo, arriscar uma exposição sistemática do pensamento de Habermas sobre a arte, o qual já vimos discutindo ao longo deste trabalho. Em primeiro lugar, porque julgamos ser esta sistematicidade um imperativo caro demais, caso queiramos compreender a razão comunicativa em suas dissonâncias. Em segundo lugar, por acreditar que

---

<sup>417</sup> Assim resumimos a assertiva do próprio Habermas, algo distinta: “Nossa classificação dos atos de fala pode, pois, servir para introduzir três tipos puros, ou melhor, três *casos-limite* [*Grenzfälle*: em itálico no original] da ação comunicativa: a conversação, a ação dirigida por normas e a ação dramatúrgica”. TAC I (438/418) Acreditamos que, nos primeiros dois casos, toda a ação comunicativa é assimilada à inteligibilidade e, no último, à veracidade. Discutimos o conceito de ação dramatúrgica logo a seguir.

<sup>418</sup> Habermas J. “Questions and Counterquestions (1985)”. In: *On the Pragmatics of Communication*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1998, p.415. A expressão “discurso estético”, aqui, como veremos, não passa de um deslize.

a estética encontra, ali, um lugar ao mesmo tempo problemático e, por isso mesmo, iluminador para o próprio projeto de uma razão comunicativa.<sup>419</sup> Propomos, em vez disso, trazer à tona estes problemas, concomitantemente à exposição. Neste contexto, estritamente associado ao pensamento maduro de Habermas, teremos oportunidade de discutir boa parte de sua extensa *Teoria da Ação Comunicativa* – até aqui, havíamos-nos concentrado nas premissas ontológicas e no Primeiro Interlúdio da obra, enquanto organização principal dos pressupostos da pragmática formal – e certamente teremos, além disso, oportunidade de esclarecer os principais aspectos do “discurso estético” da modernidade, tal com visto por Habermas, religando a teoria da ação comunicativa aos postulados básicos de sua teoria da modernidade e de um discurso terapêutico que visa o equilíbrio entre as esferas de validade.

Antes de tudo, é preciso reiterar a dificuldade em localizar em que ponto Habermas se distancia da concepção weberiana-neokantiana da esfera estética, isto é, de uma esfera de valor que se diferencia com a ajuda de um determinado conceito formal de mundo, a saber, o mundo subjetivo. Enquanto esfera cultural de valor, no entanto, a arte pertence aos produtos

---

<sup>419</sup> Obviamente, pode surgir, com isso, a suspeita de uma petição de princípio, de que expomos como assistemática uma teoria que queremos provar ser assistemática. Esta leitura seria incorreta por vários motivos. Primeiramente, uma exposição sistemática foi antes por nós tentada e se mostrou impossível. Até aqui, já demos indicações o suficiente desta situação. Outros intérpretes, na mesma tentativa, chegaram a conclusões problemáticas. A monografia de Pieter Duvenage, *Habermas and Aesthetics*, tem o mérito de estar redigida sob perspectiva histórico-cronológica, dedicando-se à “evolução” do pensamento do autor e abdica de uma organização conceitual do seu pensamento sobre questões estéticas. Os documentos mais explícitos a este respeito são: Ingram, D. “Completing the Project of Enlightenment: Habermas on Aesthetic Rationality”. In: *The Aesthetics of the Critical Theorists. Studies on Benjamin, Adorno, Marcuse, and Habermas*. New York: The Edwin Mellen Press, 1990. Após fracassar no mesmo intento, Ingram inicia seu artigo com a ressalva de que a “ambivalência da atitude de Habermas em relação à racionalização estética é refletida em suas opiniões misturadas tanto das realizações técnicas da arte de vanguarda quanto da autonomia da forma estética”. (p.367; sublinhado no original), e Barbosa, R. “Habermas e a especificidade do estético”. In: *O que nos faz pensar* nº 18, setembro de 2004: “Embora não seja um tema dominante, é significativo que a especificidade do estético seja um tema recorrente na obra de Habermas. Estou convencido de que essa significação ambígua é um sintoma de uma questão deixada pendente tanto pela “transformação da filosofia” (Apel) quanto pela “guinada lingüística” da Teoria Crítica da Sociedade: a da possibilidade – e mesmo da necessidade – de uma teoria comunicativa da experiência estética.” (p.7) Por isso, julgamos que o modo mais interessante de exibir o pensamento de Habermas sobre a arte e a racionalidade estética é no interior dos problemas que ele suscita. Cf. também Dallmayr, F. *Between Freiburg and Frankfurt: toward a Critical Ontology*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1991.

do espírito objetivo, ou seja, constitui-se como sistema de “saber” desenvolvido a partir de uma determinada atitude, voltada à aprendizagem, em relação à própria subjetividade expressiva à qual cada um tem acesso privilegiado. Colocamos “saber” entre aspas, pois, como vimos, apesar das outras pretensões de validade serem análogas à de verdade, a relação ao mundo não é a mesma. Os elementos não-cognitivos da cultura “não se deixam fixar do mesmo modo como se fixam as teorias e enunciados em relação a entidades do primeiro mundo”.<sup>420</sup>

Este “saber”, entre aspas, que Tugendhat descreveu uma vez, paradoxalmente, como um “saber incorrigível” [*unkorrigierbares Wissen*]<sup>421</sup> está diretamente ligado à peculiaridade das orações de vivências em mediatizar simbolicamente aquilo que, do contrário, permaneceria mera “emoção” – como sugeriu Peirce – a qual não atesta qualquer conteúdo intencional, não sendo, por isso, suscetível de representação. Ora, nessa mediação simbólica consiste justamente a possibilidade da conversão da vivência num *valor*, num “*Standard*” avaliativo, conseqüentemente, a conversão de uma oração de vivência num enunciado predicativo assertórico. Haveria, neste caso, uma simetria semântica entre (1) ‘Sinto prazer na visão desta gravura’ e (1’) ‘Esta gravura é bela’; (2) ‘Sinto imenso prazer na audição desta sinfonia’ e (2’) ‘Esta sinfonia é magnífica’, e assim por diante. Desta forma, auto-apresentações expressivas se converteriam em manifestações avaliativas. Segundo Habermas, o modo como estas manifestações são argumentativamente dirimidas não pode alcançar o nível de um discurso; no máximo, é concebido como um caso típico de *crítica*:

---

<sup>420</sup> TAC I (125/121)

<sup>421</sup> TAC I (421/402)

Chamamos racional a uma pessoa que interpreta suas necessidades à luz de padrões de valores [*Wertstandards*] aprendidos em sua cultura; mas, sobretudo, quando é capaz de adotar uma atitude reflexiva frente aos padrões de valores com que interpreta suas necessidades. Os valores culturais, diferentemente das normas de ação, não se apresentam com uma pretensão de universalidade. Os valores são, na melhor das hipóteses, *candidatos* a interpretações sob as quais um círculo de afetados pode, quando for o caso, descrever um interesse comum e regulamentá-lo. O halo de reconhecimento intersubjetivo que se forma em torno dos valores culturais não implica, contudo, de modo algum uma pretensão de aceitabilidade culturalmente geral ou inclusive universal. Daí que as argumentações que servem à justificação de padrões de valores não cumprem as condições do discurso. No caso prototípico, têm a forma da *crítica estética*.<sup>422</sup>

Nesta forma de crítica, o que se converte em tema é a “adequação” [*Angemessenheit*] do padrão avaliativo utilizado e, mais amplamente, das expressões de nossa linguagem avaliativa. Ante o efeito de um texto, de uma obra, de uma produção simbólica em geral, podemos julgá-los de muitos diferentes modos, por exemplo, como um texto “extremamente lúcido”, com um título, no entanto, “quase agressivo”, etc. Não obstante, estes potenciais semânticos são, em virtude da influência da estética neokantiana sobre Weber e Habermas, severamente limitados a uma só pretensão:

Contudo, nas discussões da crítica literária, da crítica de arte e da crítica musical, isto acontece de maneira indireta. As razões têm, neste contexto, a peculiar função de pôr a obra ou uma apresentação tão diante dos olhos, que possa ser percebida como uma expressão

---

<sup>422</sup> TAC I (41/39-40) Em itálico no original. Habermas ainda ressalta: “falarei de “crítica” em lugar de “discurso” sempre que se empreguem argumentos sem que os participantes tenham que *pressupor* cumpridas as condições de uma situação de fala livre de coações internas e externas”. TAC I (70/68). Esta problemática, bem familiar aos estudiosos da estética kantiana, faz inevitavelmente recordar a nota de Kant em esclarecimento à expressão “estética transcendental”: “São os alemães os únicos que atualmente se servem da palavra *estética* para designar o que outros denominam crítica do gosto. Esta denominação tem por fundamento uma esperança malograda do excelente analista Baumgarten, que tentou submeter a princípios racionais o julgamento crítico do belo, elevando as suas regras à dignidade de uma ciência. Mas esse esforço foi vão.” Kant, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997. (A 21/B 35) Também na terceira Crítica, Kant afirma que “não há uma ciência do belo, mas somente crítica”. Id., *Crítica da Faculdade de Julgar*, op.cit., p.150 (Ak 177)

autêntica de uma experiência exemplar [*exemplarischen Erfahrung*] e, em geral, como encarnação de uma pretensão de autenticidade [*Anspruchs auf Authentizität*].<sup>423</sup>

Já não é nenhuma novidade, para nós, que esta forma de discussão sirva para levar à percepção de uma obra o fato evidente de sua autenticidade, isto é, fazer com “que essa experiência possa converter-se em um motivo racional”<sup>424</sup>, contrariando o pressuposto básico, desde o texto sobre *Teorias da verdade*, de que, para o resgate ou dirimição de uma pretensão de validez, uma vez questionada, não conta em nada a evidência de uma experiência, mas o resultado de uma argumentação.<sup>425</sup> Com isso, retornamos ao problema da possibilidade de fundamentação e crítica das manifestações e, ao mesmo tempo, dos processos de aprendizagem pelos quais ampliamos e renovamos nossa linguagem avaliativa. Contudo, como veremos, em virtude da limitação de origem weberiana e neokantiana, essa linguagem se reduz ao tema clássico da autenticidade/beleza, no âmbito da estética modernista. Começemos pela questão quanto à possibilidade de fundamentação e crítica das manifestações:

“A pretensão de veracidade associada às manifestações expressivas não é do tipo que se possa dirimir diretamente com razões, como as pretensões de verdade e retidão. O falante só poderá

---

<sup>423</sup> TAC I (41/40)

<sup>424</sup> TAC I (42/41)

<sup>425</sup> Nossa decisão metodológica de evitar, juntamente com outros tantos aspectos da teoria habermasiana, também o seu diálogo abandonado com a tradição psicanalítica, tão cara aos teóricos da primeira geração de Frankfurt, não nos impede, pelo menos, de mencionar em nota esta ressalva, por motivos que adiante se tornarão mais claros: “Algo parecido se pode dizer dos argumentos de um psicoterapeuta, cuja especialidade consiste em exercitar seu paciente em uma atitude reflexiva frente a suas próprias manifestações expressivas. Pois também qualificamos de racional, e inclusive com certa ênfase, o comportamento de uma pessoa que está disposta a, e a ser capaz de, liberar-se de suas ilusões, ilusões estas que não descansam tanto em um erro (sobre fatos) mas em um auto-engano (sobre as próprias vivências). Este diz respeito à manifestação dos próprios desejos e inclinações, dos próprios sentimentos e estados de ânimo, que se apresentam com a pretensão de veracidade. Em muitas situações um agente pode ter boas razões para ocultar suas vivências aos outros ou para despistá-los acerca de suas verdadeiras vivências. Mas então não está levantando nenhuma pretensão de veracidade, mas, na melhor das hipóteses, está simulando-a e comportando-se, portanto, estrategicamente. As manifestações deste tipo, não se as podem julgar objetivamente por sua falta de veracidade, mas antes têm de ser ajuizadas segundo o seu sucesso na consecução do que pretendem. As manifestações expressivas só podem ser ajuizadas por sua veracidade, no contexto de uma comunicação endereçada ao entendimento. (...) Por isso, à forma de argumentação que serve para dissipar auto-enganos sistemáticos vou chamar de *crítica terapêutica*.” TAC I (42-43/41-2)

demonstrar que pensou realmente o que disse nas conseqüências de suas ações. A veracidade das expressões não se deixa *fundamentar* [*begründen*], mas apenas *mostrar* [*zeigen*].”<sup>426</sup>

No presente contexto, este tema, já suficientemente introduzido por nós, recebe algumas indicações importantes. Em primeiro lugar, a crítica estética se torna *modelo* da discussão concernente aos padrões avaliativos em geral, o que parece contrariar pressupostos sistemáticos da teoria, a saber, sobre a autonomia daqueles valores dos quais se diz que podem ser dirimidos objetivamente segundo argumentos.<sup>427</sup> Isto torna problemática a premissa segundo a qual as pretensões de verdade e retidão transcendem (mais radicalmente) limites culturais e podem abdicar (em maior medida) das condições restritivas de um mundo da vida.<sup>428</sup> Desde que verdade e justiça também constituem, ao mesmo tempo, padrões de valor, ocorre uma re-entrada da distinção na distinção. Não haveria outra imagem melhor que a do curto-circuito, para descrever tal problema. Por outro lado, tampouco pode todo o espectro de validade ser reduzido a auto-apresentações expressivas, pois estas só podem ser medidas com o auxílio de um conceito objetivo e outro social de mundo:

Apenas sobre o pano de fundo do mundo objetivo, e quando são medidas por pretensões de verdade ou por pretensões de êxito suscetíveis de crítica, podem as opiniões se revelar como sistematicamente falsas ou as intenções de ação como sistematicamente sem perspectivas, e podem as idéias aparecer como fantasias, como

---

<sup>426</sup> TAC I (69/67) Novamente, seria preciso investigar a delicada e amplamente discutida distinção entre ‘dizer’ e ‘mostrar’ em Wittgenstein, a qual, no contexto da tradição analítica, nem sempre vem acompanhada de questões estéticas. Remetemos, portanto, à obra de Gmür, Felix. *Ästhetik bei Wittgenstein – Über Sagen und Zeigen*. München: Karl Alber Verlag, 2000.

<sup>427</sup> “É o que acontece na discussão dos padrões de valor, do qual a crítica estética é o modelo [*Vorbild*]. Também nas disputas sobre questões de gosto nos fiamos da força racionalmente motivante do melhor argumento, se bem que uma disputa deste tipo se desvia de forma característica das controvérsias sobre questões de verdade e de justiça. Se a descrição que esboçamos mais acima não está equivocada, os argumentos estão incumbidos aqui do papel peculiar de abrir os olhos aos participantes, isto é, de *conduzi-los* a uma percepção estética que se converta ela mesma em garantia do padrão de valor em litígio.” TAC I (70/68-69) Em itálico no original

<sup>428</sup> TAC I (70-1/69)



puras elucubrações; só sobre o pano de fundo de uma realidade normativa que se tornou objetiva, e quando são medidos por pretensões de retidão normativa suscetíveis de crítica, podem as intenções, os desejos, as atitudes e os sentimentos aparecer como ilegítimos ou como puramente idiossincráticos, como não generalizáveis e como meramente subjetivos.<sup>429</sup>

O segundo aspecto do problema diz respeito aos processos de aprendizagem pelos quais ampliamos e renovamos nossa linguagem avaliativa. Inicialmente, Habermas parece não distinguir as estruturas epistêmicas, mas apenas os níveis de aprendizagem: “aparecem atividades cognitivas de segunda ordem: processos de aprendizagem guiados por hipóteses e filtrados argumentativamente nos âmbitos do pensamento objetivante, das idéias prático-morais e da percepção estética.”<sup>430</sup> É oportuno, neste contexto, recordar os pressupostos que circunscrevem o problema no interior de uma determinada narrativa – a qual temos chamado weberiana e neokantiana – da modernidade estética:

Numa simplificação grosseira, pode-se traçar uma linha de crescente autonomia no desenvolvimento da arte moderna. Em primeiro lugar, constituiu-se na Renascença o campo objetivo que se encontra exclusivamente sob as categorias do belo. No decorrer do século XVIII, a literatura, as artes plásticas e a música foram institucionalizadas como uma esfera de ação separada da vida sacra e cortesã. Em meados do século XIX, enfim, também surgiu uma concepção esteticista da arte, que exorta o artista a já produzir suas obras com consciência do *l'art pour l'art*. Com isso, a especificidade (*Eigensinn*) do estético pode tornar-se proposital.

Na primeira fase desse processo, manifestam-se, portanto, as estruturas cognitivas de um novo âmbito, que se separa do complexo da ciência e da moral. Posteriormente, torna-se objeto da estética filosófica elucidar tais estruturas. De maneira enérgica, Kant põe em relevo a especificidade do campo objetivo da estética. Parte da análise do juízo de gosto, que, embora voltado para o subjetivo, para o livre jogo da

---

<sup>429</sup> TAC I (83/80)

<sup>430</sup> TAC I (109/106)

imaginação, não manifesta apenas predileção, mas conta com assentimento intersubjetivo.<sup>431</sup>

Como já tivemos oportunidade de discutir, este processo é essencialmente ambíguo. De um lado, ele constitui o âmbito objetual a que chamamos “estético”, que se esquia à conceituação do pensamento objetivante e ao julgamento moral. De outro, “a qualidade de uma obra se determina, pois, independentemente de seus vínculos práticos com a vida”.<sup>432</sup> Isso delinea o pano de fundo de toda problemática estética também da escola de Frankfurt, desde a primeira geração. Em Habermas, ela ganha a fisionomia de uma estética da autenticidade, entendida como autonomia em relação ao pensamento objetivante, por conseguinte, referida essencialmente ao mundo subjetivo, enquanto auto-apresentação expressiva de uma subjetividade veraz, mas que se converte num valor estético chave: a beleza.<sup>433</sup> Por outro lado, na medida em que se traduz em valor cultural objetivo, institucionaliza-se enquanto sistema cultural, sujeito ao encerramento numa linguagem especializada.<sup>434</sup> Este fenômeno social ocorre em virtude da conexão interna entre racionalização e processo de aprendizagem.

De acordo com Weber, o complexo de racionalização moderno obedece ao critério de acumulação de saber em cada uma das esferas, de acordo com o seguinte diagrama:<sup>435</sup>

---

<sup>431</sup> MPI (43-4/112)

<sup>432</sup> MPI (44/113)

<sup>433</sup> Quase sempre que menciona a pretensão de validade estética, Habermas escreve “autenticidade ou beleza”, quando não raramente “autenticidade (beleza)”. Cf. TAC I (125; 250; 258; 333) Todas essas indicações são do texto original.

<sup>434</sup> “Enquanto se diferenciam sistemas culturais de ação como a ciência, o direito e a moral, as argumentações a que a institucionalização desses sistemas dá continuidade, argumentações, pois, profissionalmente realizadas agora por *experts*, referem-se a essas *pretensões de validade de nível superior* que já não estão ligadas a manifestações comunicativas soltas, mas a objetivações culturais como são as obras de arte, as normas morais e jurídicas ou as teorias científicas.” TAC I (68/66-7)

<sup>435</sup> TAC I (326/311)

Atitudes fundamentais \ Mundos				
	1. Natureza	2. Sociedades	3. Natureza Interna	1. Natureza
3. Expressiva	Arte			
1. Objetivante	Racionalidade cognitivo-instrumental <i>Ciência, Técnica Tecnologias sociais</i>		X	
2. Conforme às normas	X	Racionalidade prático-moral <i>Direito Moral</i>		
3. Expressiva		X	Racionalidade prático-estética <i>Erotismo Arte</i>	

A autonomização das esferas da cultura ocorre à medida da acumulação de saber nas áreas do diagrama que não estão marcadas por “x”. Por exemplo, não pode haver nenhum processo de racionalização no modelo de uma atitude normativa em relação à natureza, no sentido de que não é possível prescrever deveres aos objetos físicos. Ao contrário, uma atitude objetivante em relação a esses objetos permite uma acumulação peculiar, a saber, aquela que deu origem à ciência moderna de cunho objetivo. Da mesma forma, não pode haver acumulação de saber no modelo de uma atitude objetivante em relação à natureza interna, já que os sentimentos não são propriamente objetos no mundo. Somente uma atitude expressiva em relação à natureza interna pode incorporar um processo de racionalização. “Na linguagem do neokantismo, poderíamos expressar isto dizendo que o terceiro mundo [o subjetivo] goza da autonomia de uma esfera de validade.”<sup>436</sup>

Este caminho é o que toma, como veremos, Max Weber. Ele distingue várias esferas de valor – ciência e técnica, direito e moral, arte e crítica. Também as esferas de valor não-cognitivas constituem esferas de validade. As representações jurídicas e morais podem ser criticadas e analisadas desde o ponto de vista de sua retidão normativa e as obras de

<sup>436</sup> TAC I (124/120)

arte desde o ponto de vista de sua autenticidade (ou beleza), isto é, podem ser abordadas como universos de problemas que gozam de sua própria autonomia.<sup>437</sup>

Porém, a autenticidade de um modo de julgamento, entendida ao mesmo tempo como veracidade de uma auto-apresentação expressiva, torna-se o modelo da adequação de um padrão avaliativo. Frequentemente nos faltam as palavras para dizer o que sentimos. “Em situações em que importa a exatidão da expressão, fica difícil separar a questão da veracidade da questão da autenticidade”.<sup>438</sup> As obras de arte e sua beleza constituem um fenômeno privilegiado, ou modelo, de observação deste problema. No entanto, elas ainda não são tratadas em si mesmas – como se poderia esperar, de acordo com o diagrama, de um esquema que aloca a arte junto a uma atitude expressiva em relação à natureza externa, e não somente à interna – mas sobretudo na medida em que representam exemplarmente uma auto-apresentação espontânea de um agente frente a um público, em contraste com o caso da *ação dramatúrgica*, na qual “os implicados aproveitam a circunstância e governam sua interação regulando o acesso recíproco à própria subjetividade. O conceito central da *auto-representação* significa, portanto, não um comportamento espontâneo, mas uma estilização [*Stilisierung*] da expressão das próprias vivências.”<sup>439</sup> É possível identificar um contrassenso nesta concepção, se bem que apenas esboçada, da obra de arte, na qual a beleza confunde-se com a autenticidade da manifestação e com a veracidade da auto-apresentação, uma vez que não vemos outra alternativa, se não conceber a obra de arte como uma “estilização” da expressão das próprias vivências. Se conceituadas rigorosamente desta forma, as obras, sempre de algum modo estilizadas, não seriam espontâneas, nem autênticas, nem belas. Trata-

---

<sup>437</sup> TAC I (125/121)

<sup>438</sup> TAC I (139/135)

<sup>439</sup> TAC I (128/124)

se de uma contradição no seio da própria produção artística. Sobre esta questão, Niklas Luhmann afirmou acertadamente:

O estilo de uma obra de arte permite reconhecer o que ela deve a outras obras de arte e o que significa para novas obras de arte. É função do estilo organizar a contribuição da obra artística para a autopoiese da arte e, de certo modo, contrariar a intenção da própria obra de arte caracterizada pela imanência. O estilo corresponde à autonomia da obra de arte individual, contradizendo-a ao mesmo tempo. Ele a respeita e, mesmo assim, retira-lhe um valor suplementar. Permite que a obra de arte mantenha a sua unicidade, mas desenvolve simultaneamente relações de contigüidade com outras obras artísticas.<sup>440</sup>

Na realidade, o conceito de *ação dramatúrgica*, tomado a Erving Goffman,<sup>441</sup> parte do pressuposto de que as qualidades dramatúrgicas de uma ação são parasitárias, isto é, estão organizadas sobre uma estrutura teleológica e, mais especificamente, estratégica. Isto está correto, mas apenas na medida em que admitimos, segundo sugeriu Luhmann, que esta estilização das expressões de vivências contraria sua própria intenção.<sup>442</sup> De modo semelhante, também se pode dizer da ação estratégica, na medida em que precisa ocultar seu caráter intrínseco diante de um interlocutor, e assim regular o acesso recíproco à própria subjetividade, que ela também é parasitária da ação dramatúrgica.<sup>443</sup> Isto acontece em virtude do caráter pré-compreensivo ou intuitivo dos sentimentos que, embora “só possam ser manifestados como

---

<sup>440</sup> Luhmann, *A obra de arte e a auto-reprodução da arte*, op.cit., p.247-8

<sup>441</sup> Cf. Goffman, E. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 2009.

<sup>442</sup> Novamente, gostaríamos de ressaltar os paralelos com a reflexão estética de Kant: “Diante de um produto da arte bela tem-se que tomar consciência de que ele é arte e não natureza. Todavia, a conformidade a fins da forma do mesmo tem que parecer tão livre de toda coerção de regras arbitrárias, como se ele fosse produto da simples natureza. Sobre este sentimento de liberdade no jogo de nossas faculdades de conhecimento, que, pois, tem que ser ao mesmo tempo conforme a fins, assenta aquele prazer que, unicamente, é universalmente comunicável, sem contudo se fundar em conceitos. A natureza era bela se ela ao mesmo tempo parecia ser arte; e a arte somente pode ser denominada bela se temos consciência de que ela é arte e de que ela apesar disso nos parece ser natureza.” Kant, *Crítica da Faculdade de Julgar*, op.cit., p.152 (Ak 179)

<sup>443</sup> Este problema ressurgue no contexto do *Discurso Filosófico da Modernidade*.

algo subjetivo”, “são dois aspectos de uma parcialidade que tem suas raízes nas necessidades. As necessidades têm uma dupla face. Diferenciam-se pelo lado volitivo em inclinações e desejos e, por outro lado, pelo lado intuitivo, em sentimentos e estados de ânimo. Os desejos se endereçam a situações de satisfação das necessidades; os sentimentos percebem as situações à luz de uma possível satisfação das necessidades.”<sup>444</sup> Tudo se passa, se recordamos o ensaio de Habermas sobre Benjamin, como se ele estivesse, no contexto mais amadurecido da *Teoria da Ação Comunicativa*, dando um passo atrás, que ameaça ignorar o potencial cognitivo – não cognitivista, bem entendido – das obras de arte para a interpretação de carecimentos e percepção de situações. Apesar desse risco, Habermas conseqüentemente argumenta contra si mesmo:

Nossa natureza marcada pelas necessidades é, por assim dizer, o pano-de-fundo de uma parcialidade que determina nossas atitudes subjetivas frente ao mundo externo. Estas tomadas de partido se manifestam igualmente tanto na busca ativa de bens quanto na percepção afetiva de situações (na medida em que estas não são objetivadas como algo no mundo objetivo e nem perdem com isso seu caráter de situações). A parcialidade dos desejos e sentimentos se expressa, no plano lingüístico, nas interpretações das necessidades, isto é, nas valorações, para as quais contamos com expressões avaliativas. O duplo conteúdo descritivo-prescritivo dessas expressões avaliativas com que interpretamos as necessidades explica o sentido dos juízos de valor. Sua função é tornar compreensível uma tomada de partido. Este componente da justificação é a ponte entre a subjetividade de uma vivência e a transparência intersubjetiva que a vivência alcança ao ser expressada verazmente e ser imputada sobre essa base a um agente por parte dos espectadores.<sup>445</sup>

É impossível a uma obra de arte autêntica (ou bela), mesmo estilizada, forjar sentimentos e estados de ânimos completamente desligados da interpretação intuitiva das

---

<sup>444</sup> TAC I (138/133-4)

<sup>445</sup> TAC I (138-9/134)

necessidades e de sua satisfação possível.<sup>446</sup> Este componente constitui, de acordo com Habermas, a “ponte” entre a subjetividade de uma vivência e sua transparência intersubjetiva frente a um público. O modelo da ação comunicativa propõe-se justamente evitar tais unilateralidades, presentes em outros conceitos de ação social.<sup>447</sup>

Apesar de tudo isso, as influências do neokantismo weberiano sobressaem no conjunto da obra, e se pode dizer de Habermas o que este mesmo afirma a respeito de Weber, a saber, que ele “se vale de um conceito complexo, ainda que não esclarecido, de racionalidade”.<sup>448</sup> Retomando o tema do critério de acumulação de saber nas esferas de valor, o qual havíamos deixado de lado para sublinhar determinadas dissonâncias no texto de Habermas, vemos o aspecto expressivo de suas formulações estéticas ganhar crescente destaque.

Em primeiro lugar, Habermas entende, seguindo Weber, a *arte autônoma*, assim como a ciência moderna, como *factum* da sociedade racionalizada:

Os padrões expressivos estilizados artisticamente, que inicialmente estavam integrados ao culto religioso, como ornamentação da igreja e do templo, como dança e canto ritual, como encenação de episódios

---

<sup>446</sup> Daí também a já mencionada crítica de Habermas ao conceito de indústria cultural, que, segundo ele, aplica o conceito de fetiche da mercadoria aos produtos simbólicos e do cotidiano. Desenvolvemos esta crítica adiante.

<sup>447</sup> Refiro-me aos conceitos (isolados) de ‘ação teleológica’, ‘ação regulada por normas’ e ‘ação dramática’. Cf. “Relações com o mundo e aspectos da racionalidade da ação em quatro conceitos sociológicos de ação”. In: TAC I. “Em cada um destes três casos só se tematiza uma função da linguagem: a provocação de efeitos perlocucionários, o estabelecimento de relações interpessoais e a expressão de vivências. Pelo contrário, o modelo comunicativo de ação, que define as tradições das ciências sociais que partem do interacionismo simbólico de Mead, do conceito de jogos de linguagem de Wittgenstein, da teoria dos atos de fala de Austin e da hermenêutica de Gadamer, tem em conta todas as funções da linguagem.” TAC I (143/138) Logo depois, porém, Habermas ressalta, entre outras coisas, que “o conceito de seguir uma regra, em torno do qual gira a filosofia analítica da linguagem, é demasiado curto; (...) [nele] se perde o aspecto da *tríplice relação ao mundo*, que é importante para mim.” TAC I (144/139). E, mais adiante: “Na tradição que remonta a Dilthey e Husserl, Heidegger em *Ser e Tempo* (1927) destacou *ontologicamente* o compreender como característica fundamental do Dasein humano e Gadamer em *Verdade e Método* (1960), a compreensão como característica fundamental da vida histórica. Não gostaria de me apoiar sistematicamente nesta abordagem, mas quero estabelecer que a discussão *metodológica* que nos últimos decênios teve lugar acerca dos fundamentos das ciências sociais conduziu a resultados semelhantes.” TAC I (158/153) Em itálico no original

<sup>448</sup> TAC I (207-8/198) É preciso reconhecer que a análise habermasiana da teoria da racionalização de Max Weber é demasiado complexa. Nos concentraremos nos aspectos problemáticos da racionalização estética.

significativos e textos sagrados, etc., se torna independente na forma de uma produção artística ligada, primeiro às cortes e mecenas, e depois na forma de produção artística capitalista-burguesa. “A arte se constitui agora como um cosmos de valores autônomos, que são apreendidos de forma cada vez mais consciente.”<sup>449</sup>

Em seguida, ele considera os aspectos sistêmicos dessa legalidade própria, isto é, a tendência para o estabelecimento de uma institucionalização da arte, com a consolidação de um público especializado e a mediação da crítica entre produtores e receptores. Porém, estes fatores, que poderiam quadrar melhor a uma abordagem funcionalista da arte, ainda não estão completamente presentes para Weber. Pelo contrário, este “se concentra muito mais nos efeitos que a apreensão de tais valores estéticos autônomos têm para o domínio do material, isto é, para as técnicas de produção artística.”<sup>450</sup> Sob o auspício de pressupostos filosóficos idealistas, ganha relevo, aqui, a grande narrativa do modernismo, para a qual chamamos atenção desde o início do trabalho, e da qual também Adorno não teria escapado: “Adorno analisou, nesta mesma linha, o desenvolvimento da arte vanguardista e mostrou como os processos e meios da criação artística se tornam reflexivos, como a arte moderna converte em tema de exposição os procedimentos mesmos de que se vale para dominar seu material. Mas ele permanece cético sobre essa ‘independência do método frente à coisa’.”<sup>451</sup> Weber, além

---

<sup>449</sup> TAC I (229/217-8) A citação é de Weber, M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd I, 1963, p.555

<sup>450</sup> TAC I (230/218)

<sup>451</sup> TAC I (230/218) Às vezes, somos obrigados a antecipar questões que só aos poucos vão se tornando mais claras. Por exemplo, a concessão de premissas intuitivas, em Habermas, de uma pré-compreensão da ação artística simbólica, é uma tendência de captar a arte de modo extra ou pré-estético. Segundo Adorno, “Algo na arte se presta a isso. Se é percebida de modo estritamente estético, não o é portanto de maneira correta”. Adorno, *Teoria Estética*, op.cit., p.19 No entanto, para Adorno, diferentemente de Habermas, esse Outro da arte, que vai além dela, é seu enraizamento na experiência, na matéria, na empiria. “A história da arte enquanto história do progresso da sua autonomia não conseguiu extirpar este momento, e de nenhum modo é apenas devido aos seus entraves.” (p.20) A variedade de exemplos trazidos por Adorno, contudo, faz pensar que o Outro da arte, do qual ela não se autonomiza completamente, não é apenas pensado a partir da dialética universal-particular, invertida de modo materialista, mas conduz a algo muito semelhante ao conceito de mundo da vida. Porém, é o mesmo Adorno quem, permanecendo no pressuposto que ainda desconhece tal categoria, lança mão de Hegel (e da superioridade da dialética frente ao momento transcendental, do qual deriva) para nomear o que *apenas*, com



disso, se refere a todo um complexo que vai se formando em torno das técnicas de realização dos valores:

A autonomização da arte significa uma emancipação da legalidade própria da esfera dos valores estéticos, emancipação que torna possível uma racionalização da arte e, com isso, um cultivo consciente de experiências no trato com a própria natureza interna, isto é, a auto-interpretação metódico-expressiva de uma subjetividade emancipada das convenções cognitivas e práticas da vida cotidiana. Weber analisa esta tendência também na boêmia, nos estilos de vida que se correspondem com a evolução da arte moderna. Ele fala da autonomização e da estilização conseqüentes de uma “esfera conscientemente cultivada e extracotidiana” de amor sexual, de uma erótica que pode chegar até a “embriaguez orgiástica” ou até à “obsessão patológica”.<sup>452</sup>

Entende-se por “racionalização”, aqui, o cultivo consciente de uma subjetividade voltada para si mesma e emancipada das convenções cognitivas e práticas da vida cotidiana, algo que, no contexto do ensaio sobre Benjamin, Habermas gostaria de corrigir. Essa marginalização em relação às conseqüências cognitivas e práticas da vida é apreendida duplamente: como auto-interpretação metódico-expressiva, no interior da cultura burguesa, de um lado, e como seu correlato antiprofissional, cujos fenômenos característicos são a boêmia artística e a obsessão erótica, na direção da contracultura.<sup>453</sup> Em ambos os casos, a esfera

---

exceção de todo o resto, pode explicar os limites da autonomia radical: “A arte, *χωρίς* do existente empírico, relaciona-se assim, segundo a posição, com o argumento hegeliano contra Kant: a partir do momento em que se estabelece uma barreira, ela é já transposta por meio desta posição, integrando-se aquilo contra que ela se erigiu. Apenas isso e não o fato de moralizar constitui a crítica do princípio de *l'art pour l'art*, que, numa negação abstrata, constitui o *χωρισμός* da arte com o seu Uno e Todo.” (p.18) Pelo contrário, a delimitação da razão comunicativa pelo mundo da vida não constituiria um argumento transcendental tal que se pudesse aplicar-lhe o mesmo argumento hegeliano contra Kant.

<sup>452</sup> TAC I (230-1/219)

<sup>453</sup> Em Greenberg, isto se formula como dois momentos. No primeiro, a vanguarda se identifica com a boêmia, e, num segundo momento, por razões políticas e pela influência do pensamento científico revolucionário, elas se separam. “É verdade que os pioneiros da boêmia – que era então idêntica à vanguarda – revelaram-se logo manifestamente desinteressados da política. Apesar disso, sem a propagação das idéias revolucionárias à sua volta, eles jamais teriam podido isolar seu conceito de “burguês” de modo a definir o que eles próprios *não* eram.

estética se comporta como um “antimundo” frente ao cosmos reificado do trabalho profissional.

A questão fundamental é que, embora todo o esforço de Habermas, observamos apenas sua dificuldade de sair do pressuposto básico da concepção weberiana de racionalização, segundo o qual “o conceito de ação racional com respeito a fins é a chave do complexo conceito de racionalidade”<sup>454</sup> e que “à primeira vista, só o conceito teleológico de ação parece liberar um aspecto da racionalidade da ação”.<sup>455</sup> Destaca-se, neste contexto, a discrepância entre progressos técnicos e “incremento de valor” [*Wertsteigerung*].

O processo de racionalização depende de um conceito lato de técnica, do qual parte Weber: “técnicas de oração,... técnicas de ascese, técnicas de pensamento e investigação, mnemotécnicas, técnicas educativas, técnica militar, técnica musical (de um virtuose, por exemplo), a técnica de um escultor ou de um pintor..., e cada uma delas é suscetível dos mais diferentes graus de racionalidade”.<sup>456</sup> Mas também é verdade que ele faz uso de um conceito de racionalidade prática, segundo Habermas, não suficientemente elucidado. Neste sentido, é comum reconhecer-se a complexidade do conceito com que trabalha o sociólogo, pois, enquanto o filósofo pode ou não – embora para isso necessite enfrentar o problema – reconhecer a distinção entre razão teórica e razão prática, o teórico social, ainda que as distinga no âmbito dos diferentes tipos de ação, não pode abrir mão de reagrupá-las no todo da

---

Tampouco teriam tido, sem o apoio moral das ações políticas revolucionárias, a coragem de se afirmar tão agressivamente como o fizeram contra os padrões dominantes da sociedade. E isso realmente exigia coragem, pois a emigração da vanguarda da sociedade burguesa para a boêmia significou também uma emigração dos mercados capitalistas, nos quais artistas e escritores haviam sido lançados pelo declínio do mecenato aristocrático. (Ostensivamente, pelo menos, significava isso – passar fome numa água-furtada – embora, como veremos adiante, a vanguarda tenha permanecido ligada à sociedade burguesa precisamente porque precisava de seu dinheiro.)” Greenberg, *Vanguarda e Kitsch*, op.cit., p.28-9.

<sup>454</sup> TAC I (240/228)

<sup>455</sup> TAC I (129/125)

<sup>456</sup> Weber *apud* Habermas TAC I (240-1/229)

racionalização de uma forma de vida. Segundo Habermas e, com razão, as duas rubricas a partir das quais se pensa a racionalização cultural, a saber, a sistematização das imagens do mundo e a lógica interna das esferas de valor “freqüentemente não estão claramente separadas.”<sup>457</sup> Os extraordinários avanços da técnica da perspectiva num Leonardo da Vinci, por exemplo, apenas abstratamente se distingue do processo de diferenciação entre arte e vida religiosa em torno do período renascentista. Da mesma forma, a catequese antes associada à pintura simbólica de idéias no mundo medieval acaba servindo-se das reconhecidas “técnicas” retóricas para empreender uma catequese expressiva no período barroco.<sup>458</sup> Ali já estava configurado o problema que viria à tona, de modo explosivo, nos anos trinta do século XX, a saber, a indústria da cultura, e que pertence à dupla direcionalidade do que significa “racionalizar” uma imagem do mundo. No contexto de uma racionalização geral da imagem religiosa do mundo, e mediante a diferenciação dos componentes cognitivos e não-cognitivos da cultura, o mesmo fator que permite à arte racionalizar-se se voltará contra ela. O ponto de inflexão, aqui, é que a racionalização estética enquanto domínio técnico do material não tem qualquer relação necessária com o incremento de valor estético, e também com a socialização dos artistas. Tratemos, sobretudo, da primeira discrepância.<sup>459</sup>

---

<sup>457</sup> TAC I (249/237)

<sup>458</sup> Cf. Panofsky, E. *Idea: contribuição à história do conceito da antiga teoria da arte*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

<sup>459</sup> Quanto ao fenômeno da boêmia artística, cf. Darnton, Robert. *Boemia literária e revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987; Benjamin, Walter. “La bohemia”. In: *Poesia y Capitalismo*: (Iluminaciones II). Madrid: Taurus, 1980. Comparar com a problemática da contracultura, já adiantada no diálogo com Marcuse, e brilhantemente desenvolvida por Daniel Bell em *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books, 1976., especialmente ‘Foreword: 1978’, p.xxvii., mas toda a obra oferece uma rica análise desse fenômeno (pp. 41, 45, 53ss, 62) que é amplo e envolve vários aspectos da crítica ao modo de vida burguês. Cf. também Graña, César. *Bohemian versus Bourgeois: French Society and the French Man of Letters in the Nineteenth Century*. New York: Basic Books, 1964 e Graña, César., Graña, Marigay (Eds.). *On Bohemia: The Code of the Self-Exiled*. New Jersey: Transaction, 1990. No sentido de Weber, a boêmia se enquadraria, de acordo com o diagrama acima, na intersecção entre os campos 3 e 2, isto é, o de uma atitude expressiva em relação à sociedade, caso em que seriam impossíveis a acumulação de saber e a estabilização social. Cf. TAC I (328/313)

Quanto mais racionalizada a imagem do mundo, mais “incremento de valor” se dá nas distintas esferas. Entretanto, Weber conta implicitamente com uma “mutação de estruturas” no que se refere às esferas de valor não-cognitivas. Apesar de Habermas mencionar uma nova “estrutura cognitiva” na arte, sabemos desde já que se trata de uma analogia, e que suas dificuldades se mostram no modo distinto e respectivo que se pode falar em “incremento de valor”. A princípio, ao contrário do que ocorre nas outras esferas, esta noção não oferece nenhuma dificuldade no que se refere à ciência empírica, onde “incremento de valor” significa progresso e ampliação [*Erweiterung*] do conhecimento dos objetos da experiência. No que se refere à moral e ao direito, significa “precisão” [*präziseren Herausarbeitung*] na hierarquia dos princípios; por fim, “no que concerne ao incremento de valor no âmbito estético, minguia [*verblasst*] a idéia de progresso para a de uma renovação e reânimo, uma vivificação inovatória de experiências autênticas.”<sup>460</sup>

Weber insiste que “o emprego de uma determinada *técnica*, por mais ‘avançada’ que esta seja, não decide o mínimo sequer sobre o valor *estético* de uma obra de arte. Obras de arte realizadas com uma técnica muito ‘primitiva’ – por exemplo, pinturas sem nenhum conhecimento da perspectiva – podem ser absolutamente da mesma qualidade que as obras mais acabadas, executadas à base de uma técnica racional, com a condição de que a vontade artística se restrinja às formas que sejam adequadas com a técnica primitiva. A criação de novos meios técnicos apenas significa, primeiramente, aumento de diferenciação, e oferece apenas a *possibilidade* de uma crescente ‘riqueza’ da arte no sentido de incremento de valor. Na verdade, não raramente se deu o efeito inverso, o de um ‘empobrecimento’ do sentimento da forma”.<sup>461</sup>

---

<sup>460</sup> TAC I (251/239) Rendo-me aqui ao neologismo, para verter o alemão “innovatorischen”, pois a idéia de um fenômeno inovador é ainda estática, enquanto “inovatório” dá um sentido mais dramático de continuidade. A arte moderna precisa sempre de novo renovar-se.

<sup>461</sup> Weber *apud* Habermas TAC I (251/239-40)

No comentário a esta passagem, Habermas enfoca, então, sua visão da arte moderna, menos em sintonia com o projeto do esclarecimento do que com a teoria do modernismo:

Os ‘progressos’ no âmbito da arte autônoma tendem a uma elaboração cada vez mais radical e pura, isto é, depurada de toda aderência cognoscitiva ou moral, de experiências estéticas fundamentais. Contudo, a arte vanguardista conseguiu também este incremento de valor na medida em que tornou reflexivas as próprias técnicas artísticas: os incrementos na racionalidade instrumental de um tipo de arte que torna transparente seus próprios processos de produção se colocam aqui a serviço do incremento de valor estético.<sup>462</sup>

Ora, essa pureza da razão estética, sua liberação de toda aderência cognitiva e moral, conseqüentemente, da prática da vida, é precisamente o que a separa do projeto iluminista tal como Habermas gostaria de retomá-lo, pois “na prática comunicativa do dia-a-dia, as interpretações cognitivas, as expectativas morais, as expressões e valorações têm de se interpenetrar. (...) E, no entanto, a ciência institucionalizada e o debate prático-moral isolado do sistema jurídico se afastaram tanto da prática da vida que, também aqui, o programa do *Iluminismo* (*Aufklärung*) pode converter-se no programa de *superação* (*Aufhebung*).”<sup>463</sup>

Em resumo, o incremento de valor estético a partir de um processo auto-reflexivo de “depuração”, tal como levado a cabo pelas vanguardas artísticas, ameaçam reverter no seu

---

<sup>462</sup> TAC I (251-2/240) Comparar com Greenberg, C. “Pintura Modernista”. In: *Clement Greenberg e o Debate Crítico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. Greenberg equipara modernismo e pureza, colocando Kant, e sua tentativa de uma purificação da razão através da autocrítica, como sendo o primeiro verdadeiro modernista. Além disso, ele reconhece que “A autocrítica do modernismo tem origem na crítica do Iluminismo, mas não se confunde com ela” (p.101). “A tarefa da autocrítica passou a ser a de eliminar dos efeitos específicos de cada arte todo e qualquer efeito que se pudesse imaginar ter sido tomado dos meios de qualquer outra arte ou obtido através deles. Assim, cada arte se tornaria “pura”, e nessa “pureza” iria encontrar a garantia de seus padrões de qualidade.” (p.102)

<sup>463</sup> MPI (47-8/116) Cf. também a reconstrução habermasiana do projeto original iluminista a partir de Condorcet, em TAC I (210/200ss). A comparação com Kant ultrapassa a mera curiosidade retórica: “Condorcet não tenta, como Kant, esclarecer os fundamentos do conhecimento metódico e com isso as condições de racionalidade da ciência; ele se interessa pelo que Weber depois vai chamar a ‘significação cultural’ da ciência, a questão de como repercute o crescimento, metodicamente assegurado, do saber teórico sobre o avanço do espírito humano e sobre o conjunto da vida cultural como um todo”. TAC I (210/201)

contrário, isto é, separar-se do projeto, atribuído ao iluminismo, de um auto-esclarecimento dos processos de produção artística, concorrendo assim para benefício de um enriquecimento da subjetividade, no trato com a vida, na direção de um “entrincheirar-se” da arte no seu próprio isolamento, tornando difusa ou apagando a sua distinção em relação à prática da vida. Este último processo, denominado de “superação,” aparece como uma consequência indesejada do próprio programa do iluminismo estético,<sup>464</sup> e se deixa verificar precisamente nas exigências do discurso, tão claramente como as tendências de uma teorização ou moralização da vida.

Para o participante do Discurso que examina hipóteses, a atualidade de seu contexto de experiências no mundo da vida empalidece; a normatividade das instituições existentes aparece-lhe tão refrangida quanto a objetividade das coisas e acontecimentos. No Discurso, percebemos o mundo vivido da prática comunicativa quotidiana como que a partir de uma retrospectiva artificial; pois à luz das pretensões de validade examinadas hipoteticamente, o mundo das relações ordenadas institucionalmente vê-se *moralizado* de maneira análoga à maneira pela qual o mundo dos estados de coisas existentes é *teorizado* – o que até então valera inquestionavelmente como um fato ou como uma norma pode, agora, ser ou não ser o caso, pode ser válido ou não. A arte moderna deu, aliás, no domínio da subjetividade, um empurrão comparável no sentido da problematização; o mundo das vivências é estetizado, isto é, liberado das rotinas da *percepção quotidiana* e das convenções do agir quotidiano.<sup>465</sup>

Observe-se que esta configuração tem o efeito *contrário* daquela estabelecida desde a “reconstrução do materialismo histórico”, na qual a conversão da experiência estética em linguagem visava trazer para a elaboração discursiva exatamente o que se havia perdido para

---

<sup>464</sup> Cf. Seel, *Die Kunst der Entzweiung*, op.cit., p.24: “‘Aufhebung’ é a palavra mágica [*Zauberwort*] contra as fraturas de um mundo desencantado [*entzauberten Welt*].” O jogo de palavras é dificilmente traduzível.

<sup>465</sup> Id., “Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm”. In: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, op.cit., p.116-7 (Trad. p.129)

uma ética formalista centrada no sujeito: a natureza interna. Compreendida como uma liberação das rotinas da percepção, a experiência estética, em vez de trazer à consciência enriquecida suas necessidades já não apenas *dadas*, obscurece, em virtude de uma voltar-se para si mesma, as necessidades que deveria iluminar.

#### *A estética da TAC: perguntas e respostas*

Algumas considerações críticas foram apontadas contra o projeto de uma razão comunicativa especificamente a partir de um ponto de vista estético, às quais Habermas procurou responder. Dentre estas considerações, uma em particular, a de Albrecht Wellmer, recebe atenção especial. No entanto, gostaríamos de começar pelo problema concernente à possibilidade de processos de aprendizagem estéticos, que talvez merecesse um capítulo à parte, por constituir, desde a perspectiva reconstrutiva de uma abordagem pós-metafísica da filosofia, que, juntamente com a sociologia compreensiva, dialoga com a psicologia experimental, uma peça-chave para desfazer os paradoxos que insistem em se manter no âmbito estritamente conceitual. Mas também esta possibilidade é, de antemão, colocada em suspenso.

Em suas primeiras formulações, como vimos, Habermas não só admite a possibilidade de uma formação da competência estética, mas lhe atribui até mesmo um papel fundamental na passagem de uma ética formalista, na qual os desejos e carecimentos são apenas dados, para uma ética universal da linguagem, na qual a natureza interna, através de formas de expressão estética, pode se expressar lingüisticamente. Barbosa assinala que isto é mais bem explicado por Habermas em entrevista à *New Left Review*: “Como exemplos, Habermas

recorda as análises de Benjamin sobre Baudelaire e a Paris do século XIX, as obras de Kafka e Musil como típicas do “espaço vivencial da decadência da monarquia imperial austríaca”, Celan e Beckett como testemunhos literários “de um mundo transformado por Auschwitz”. E conclui: “Nossos discursos e reflexões prático-morais são afetados por esta produtividade, justamente na medida em que é apenas à luz de tais inovações que podemos dizer o que *realmente* queremos, e sobretudo o que *não* podemos querer. Unicamente sob esta luz encontramos uma expressão precisa para os nossos interesses”.<sup>466</sup> Certamente cumpre à *crítica de arte* o papel da mediação entre essa produtividade e o público, como podemos deduzir das reflexões da TAC.<sup>467</sup> Contudo, já a diferenciação entre “discurso” e “crítica”, no sentido que abordamos anteriormente, torna duvidosa qualquer tentativa de estender a “transformação da filosofia” à problemática da terceira Crítica e pensar uma teoria comunicativa da experiência estética como uma “estética discursiva”. Por isso, e por outros motivos, Barbosa questiona: “É plausível compreender a formação e o desenvolvimento da competência estética como um processo de aprendizado? Teria ela uma lógica de desenvolvimento própria, mas de algum modo análoga à do desenvolvimento intelectual e moral?”<sup>468</sup> De modo congruente com a abordagem expressivista da TAC, as formulações de Habermas, quanto a isso, são pouco promissoras:

---

<sup>466</sup> Barbosa, *Competência estética, consciência moral e linguagem*, op.cit., p.30 A citação encontra-se em Habermas, J. “Ein Interview mit der New Left Review”. In: *Die neue Unübersichtlichkeit*, op.cit., p.238-9 Em itálico no original

<sup>467</sup> Cf. Também “Aspekte der Handlungsrationaltät”. In: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, p.468, nota 19.

<sup>468</sup> Barbosa, op. cit., p.32 O autor se queixa, também, de uma espécie de curto-circuito. Ora, como seria de se esperar, a reconstrução discursiva da ética da Kant poderia servir como um fio condutor para uma reconstrução discursiva da estética de Kant. No entanto, a reconstrução discursiva da ética kantiana assimila as teorias de Piaget e Kohlberg que, por sua vez, também se oferecem como uma reformulação psicológico-genética do universalismo moral kantiano, um modelo de antemão inadequado para as questões estéticas.



Quando falamos sobre “processos de aprendizado”, são as próprias obras, e não os discursos sobre elas, o *locus* de transformações dirigidas e cumulativas. Como indica corretamente McCarthy, o acumulado não são os conteúdos epistêmicos, mas, antes, os efeitos da diferenciação, com sua própria lógica independente, de um tipo especial de experiência: precisamente aquelas experiências estéticas de que só uma subjetividade descentrada e liberada é capaz.<sup>469</sup>

Ele chega a mencionar a possibilidade de um processo de aprendizagem, por assim dizer, experimental, destituído de qualquer conteúdo epistêmico. Neste sentido, parafraseando o próprio texto da TAC, míngua a idéia de um progresso, que só seria possível individualmente, e que custaria à psicologia poder analisar:

A arte se torna um laboratório, o crítico, um expert, o desenvolvimento da arte, o meio de um processo de aprendizado – aqui, naturalmente, não no sentido de uma acumulação de *conteúdos* epistêmicos, de um “progresso” estético, o qual é possível apenas em dimensões individuais, e sim no sentido de uma exploração – que se expande concentricamente – progressiva de possibilidades estruturalmente abertas com a autonomização da arte. (Não sei se os resultados da psicologia genética de Piaget são ou não apropriados para a análise desde “nível de aprendizado”, como o são para a análise dos estágios das concepções pós-convencionais do direito e da moralidade. Tendo a ser um tanto cético.)<sup>470</sup>

Em escritos posteriores, como observa Barbosa, “Habermas não mais entenderia o desenvolvimento artístico como um processo de aprendizado”,<sup>471</sup> até porque o próprio Piaget mostrou-se cético não somente quanto às possibilidades de um estabelecimento regular de estágios do desenvolvimento artístico, mas até mesmo da hipótese de um progresso artístico *tout court*:

---

<sup>469</sup> Habermas, *Questions and counterquestions*, op. cit., p.412 Cf. McCarthy, T. “Reflections on Rationalization in *The Theory of Communicative Action*”. In: *Habermas and Modernity*. Cambridge: The MIT Press, 1985.

<sup>470</sup> Ibid., p.413-4

<sup>471</sup> Barbosa, op.cit., p.34; Cf. DFM (393/471) e PPM (94/94)

Dois fatos paradoxais são capazes de espantar as pessoas habituadas a observar o desenvolvimento das funções mentais e das aptidões na criança. O primeiro desses fatos consiste em que, freqüentemente, a criança pequena parece mais bem dotada do que a criança mais velha, nos domínios do desenho, da expressão simbólica (representações plásticas, papéis representados nas cenas coletivas organizadas espontaneamente, etc.) e por vezes na música. Quando se estuda as funções intelectuais ou os sentimentos sociais constata-se um progresso mais ou menos continuado, enquanto que no domínio da expressão artística, ao contrário, a impressão freqüente é de um recuo. O segundo fato (e que se reduz em parte ao primeiro) consiste em que é muito mais difícil estabelecer estágios regulares de desenvolvimento no caso das tendências artísticas do que no caso das outras funções mentais.<sup>472</sup>

Entretanto, o mais correto seria dizer que Piaget não chega a uma conclusão simplesmente cética a respeito da análise, mas, antes, transfere para a própria educação artística os meios de um desenvolvimento adequado da auto-expressão infantil que, por sua vez, pudesse permitir uma análise por parte da psicologia do aprendiz. Esta solução não deixa de ser intrigante e de grande interesse filosófico, isto é, como se fosse um problema a ser resolvido no âmbito do próprio aprendiz, e não analiticamente:

Ou uma ou outra dessas observações conduz a uma conclusão evidente: que a criança vem espontaneamente a exteriorizar sua personalidade e suas experiências inter-individuais graças aos diversos meios de expressão que estão à sua disposição: o desenho e a modelagem, o simbolismo do jogo, a representação teatral (que procede gradualmente do jogo simbólico coletivo), o canto, etc.. mas que, sem uma educação artística apropriada que consiga cultivar estes meios de expressão e encorajar as primeiras manifestações estéticas, a ação do adulto e os

---

<sup>472</sup> Piaget, J. “L’Education Artistique et la Psychologie de L’Enfant”. In: *Art et éducation: Recueil d’essais*. Paris: Unesco, 1954, p.22

constrangimentos do meio familiar ou escolar tendem em geral a frear ou contrapor-se às tendências artísticas ao invés de enriquecê-las.<sup>473</sup>

Para Barbosa, isso reflete um “duplo aspecto” do problema. Um, de natureza teórica, que revela apenas um déficit analítico, o qual outros teóricos tentaram solucionar. O outro, de natureza prática, que, segundo ele, levaria diretamente ao projeto de uma “educação estética” de Schiller.<sup>474</sup> Esta hipótese é inteiramente plausível. Barbosa elege como ponto de partida o trabalho do psicólogo estadunidense Howard Gardner,<sup>475</sup> para quem uma análise psicológica das artes seria mais promissora a partir da integração entre afeto e cognição, daí seu intuito de “conciliar o enfoque afetivo (Freud) e o enfoque cognitivo (Piaget), superando a limitação de ambos”.<sup>476</sup> Esta proposta é interessante por trazer novamente à tona a sugestão habermasiana de uma “construção complexa”, sujeita a “dissonâncias cognitivas”<sup>477</sup>, a partir da qual o desenvolvimento do Eu se compatibiliza com a formação de uma competência comunicativa, que deveria então se orientar por dois eixos: o eixo cognitivo e o eixo motivacional, oriundo da psicologia psicanalítica, embora, como dissemos, as indicações de Habermas nesse sentido sejam demasiado vagas. Mesmo assim, não deixa de ser notável o fato de que, justamente no que concerne à tentativa de uma integração analítica promissora entre afeto e cognição, retorne o problema de uma abordagem excessivamente expressivista da arte. Sobre este primeiro aspecto, Barbosa demonstrou como, embora Gardner não perca de vista a produção e a compreensão artística em sua totalidade, “a ênfase de sua análise recai sobretudo na figura do artista ou criador”. E acrescenta:

---

<sup>473</sup> Ibid., p.22

<sup>474</sup> Barbosa, op.cit., p.35

<sup>475</sup> Cf. Gardner, H. *As artes e o desenvolvimento humano*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

<sup>476</sup> Barbosa, op.cit., p.35

<sup>477</sup> RMH (17/18)

Esta concepção geral da arte, sumariamente definida como a “comunicação do conhecimento subjetivo”,<sup>478</sup> é precária e enganosa. Ela simplesmente ignora o que eu chamaria a *objetividade* da estrutura elementar da experiência estética – ou do “processo artístico”. Esta objetividade é garantida pelo hiato entre a intenção autoral, por um lado, e o contexto da recepção (e da interpretação, da crítica), por outro. Apenas sob estas condições é possível tomar a obra de arte como um mundo próprio e autônomo; daí também a *estrutura normativa* da experiência estética e do campo hermenêutico que ela instaura. Sua *objetividade* está em que a unicidade da recepção (da interpretação, da crítica) seja um fenômeno tão *universal e necessário* quanto a inadequação entre a intenção autoral e a própria obra. Nesse sentido, o problema da comunicação é deslocado. Já não mais se trata – em primeira instância – de um processo no qual um artista comunica algo de si a alguém através de uma obra por ele criada, e sim dos diferentes efeitos que uma obra é capaz de gerar por si mesma, ou seja, pela força de sua coesão interna, em diferentes contextos e situações de recepção (e/ou interpretação).<sup>479</sup>

Ora, o próprio Piaget havia formulado o problema a partir da seguinte pergunta: “a quais necessidades fundamentais correspondem as manifestações iniciais da expressão estética infantil”?, chegando a uma resposta igualmente centrada na idéia de expressão, à qual o “jogo simbólico” em sua completude estaria submetido: “Ora, o jogo simbólico não é outra coisa que o procedimento de expressão, criado quase que totalmente por cada sujeito individual, graças ao emprego de objetos representativos e de imagens mentais que, ambos, complementam a linguagem.”<sup>480</sup> Como consequência, ao invés de um aprendizado contínuo, ele observa uma fase de inibição que esteriliza as primeiras tentativas de expressão, que só vêm irromper novamente no impulso que marca a adolescência. Em contraste, partindo de uma abordagem mais objetiva, o psicólogo deixa entrever uma perspectiva na qual o

---

<sup>478</sup> Gardner *apud* Barbosa, op.cit., p.37

<sup>479</sup> Ibid., p.37-8

<sup>480</sup> Piaget, op.cit., p.22

aprendizado estético não seria apenas complementar, mas englobaria toda a formação escolar, pois é precisamente no aprendizado estético que se percebe com mais clareza o problema do sufocamento da criatividade no ensino em geral:

Do ponto de vista intelectual a escola impõe muito freqüentemente o conhecimento pronto no lugar de encorajar a pesquisa: mas isso se percebe pouco porque os alunos repetem o que aprenderam apenas para obter um rendimento positivo, sem que se suspeite quantas atividades espontâneas ou de fecunda curiosidade foram sufocadas. Pelo contrário, no domínio artístico normalmente nada substitui o que a pressão adulta ameaça destruir irremediavelmente, colocando em grande evidência a existência de um problema que engloba todo nosso sistema usual de educação.<sup>481</sup>

Nesta direção, a pesquisa de Susanne Düttmann trabalha com um conceito ampliado de aprendizado, no qual pelo menos quatro aspectos são significativos: 1. o conhecimento sensível; 2. a reflexividade (execução do ato de aprender); 3. a estética no sentido estrito de uma atenção contemplativa do sujeito e; 4. estética como *aisthesis* no sentido de uma diferenciação da percepção e sensibilização. Ela se volta não apenas para o desenvolvimento artístico, mas sobretudo para o “espaço” onde se dá o processo de aprendizado que, por envolver esta dimensão multidisciplinar, recebe o conceito algo metafórico de “atmosfera”.<sup>482</sup> Para ela, o processo de aprendizado seria impossível sem as dinâmicas do sentimento, de tal forma que constitui uma unidade inseparável.<sup>483</sup> Os resultados sugerem uma espécie de círculo vicioso, não no sentido pejorativo, mas no de uma implicação recíproca entre

---

<sup>481</sup> Piaget, op.cit., p.23

<sup>482</sup> Düttmann, Susanne. *Ästhetische Lernprozesse: Annäherungen an atmosphärische Wahrnehmungen von LernRäumen*. Marburg: Tectum, 2000.

<sup>483</sup> Düttmann corrobora sua tese com modernas pesquisas do cérebro, como as de Roth, G. *Das Gehirn und seine Wirklichkeit: Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996; *Verstand und Gefühle*. In: *Kunstforum international*, Bd. 126, 1994, p.118-138; Damasio, A. *O Erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

capacidade de percepção estética e contemplação teórica. A *aisthesis*, enquanto modo geral de percepção estética que abre as possibilidades de interação com o espaço, é condição de todo aprendizado; a percepção estética contemplativa é a base da contemplação teórica (Seel). Por outro lado, a formação estética só é possível se a experiência estética é relacionada ao pensamento teórico (Mollenhauer).<sup>484</sup> Não precisamos chegar, aqui, a nenhum consenso sobre as respostas ao problema, mas apenas sobre o problema mesmo. A investigação de Düttmann, que, além disso, apresenta uma série de questionários e dados estatísticos, realizados com os frequentadores do espaço de aprendizado por ela preparado, é ampla e envolve muitos fatores que não poderíamos abordar com o devido merecimento, tais como, por exemplo, o conceito de “situação” ou a importância da corporeidade nesta abertura hermenêutica ao espaço de aprendizado, etc.<sup>485</sup> O mais significativo, em toda a discussão, é a necessidade e mesmo a urgência de uma abordagem antificcional da experiência estética, ligada ao enriquecimento da percepção e à construção do real.<sup>486</sup> Como reconhece, mais tarde, Habermas, em relação à discussão sobre a “verdade artística”, isto tem a ver com o poder singularmente iluminador da obra de arte e de determinadas experiências que colocam a realidade sob um novo aspecto. Consequentemente, altera-se o sentido no qual se pode dizer de uma obra de arte que ela ergue uma “pretensão”. Chegamos, assim, ao núcleo da objeção ao projeto sistemático de Habermas visto desde a perspectiva do problema da estética.

---

<sup>484</sup> Düttmann, op.cit., p.56 Cf. Seel, *Die Kunst der Entzweiung*, op.cit.; Mollenhauer, K. “Die ästhetische Dimension der Bildung”. In: *Zeitschrift für Pädagogik*, Heft 4, 1990, pp.481-494

<sup>485</sup> Düttmann, op.cit., p.120ss

<sup>486</sup> Ibid., p.90ss. Düttmann distingue pelo menos duas perspectivas nas quais o discurso sobre a arte se cruza com o discurso sobre a verdade. Um, que remonta a Baumgarten, com pretensões realistas de um conhecimento sensível. O outro, que remete ao início do século XIX, entende que a estética se torna antificcional e válida como contrapartida de uma realidade que se tornou, à sua maneira, ficcional. A experiência estética desilude, tematiza e compensa a alienação do mundo [*Weltfremdheit*]. (p.77) É nesta segunda perspectiva, acreditamos, que se insere o discurso estético da teoria crítica da sociedade, como correlato de uma crítica da razão instrumental.

Segundo Wellmer, a pretensão que associamos metaforicamente a uma obra de arte caracteriza um “fenômeno de interferência”, irreduzível a apenas um âmbito da validade. Ele se ampara num pensamento de forte inspiração adorniana, sugerindo a importância de uma leitura de Adorno depois de Habermas, pois, foi o primeiro quem insistiu numa auto-superação do conceito como acolhida de um elemento mimético no pensamento conceitual, no sentido de “redimir a racionalidade de sua irracionalidade”. Este resgate de um discurso antificcional sobre a arte, em Adorno, se daria, bem entendido, numa intersecção complexa entre os termos que dão título ao ensaio de Wellmer: verdade, aparência e reconciliação.<sup>487</sup> Para ele, a obra de arte faz “aparecer” a verdade em forma sensível, a qual, no entanto, não pode ser dita, tornando-se novamente velada. Porém, se a verdade contida na obra de arte se mantivesse fechada no momento da experiência estética, se perderia, isto é, seria o mesmo que nada. Daí que as obras, à semelhança de enigmas e criptogramas, clamem por interpretação e, para Adorno, isto significa interpretação filosófica.<sup>488</sup> Remete-se, assim, a um ponto de fuga comum entre arte e filosofia, ou seja, sua referência a uma dimensão utópica de reconciliação. Pode-se compreender este ponto comum, também, como limitação de suas respectivas linguagens:

Em ‘*Fragmento sobre Música e Linguagem*’, Adorno descreveu da seguinte maneira essa inadequação complementar do conhecimento estético e do discursivo: “A linguagem intencional [*meinende Sprache*]

---

<sup>487</sup> Wellmer, A. “Wahrheit, Schein, Versöhnung”. In: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne: Vernunftkritik nach Adorno*, op.cit., p.12ss

<sup>488</sup> Ibid., p.13-4 Duas coisas saltam à vista nas citações escolhidas por Wellmer. Em primeiro lugar, a dinâmica entre aparecimento e ocultação no enigma, que se aproxima, como veremos, da caracterização da arte como acontecimento da verdade em Heidegger: “As obras de arte se assemelham ao criptograma em que, “como na carta de Poe, o oculto aparece e, através do aparecer, se oculta”. (ÄT, 185). Em segundo lugar, a referência a um tipo de “razão” relacionada à interpretação filosófica das obras de arte: “Daí que as obras de arte, e isto por causa do que nelas aponta para além [*hinausweist*] do momento fugaz da experiência estética, se dirijam à ‘razão interpretativa’ [*deutende Vernunft*].” (ÄT, 193).

gostaria de dizer, de modo mediado, o Absoluto, mas este se lhe escapa em cada intenção particular, e deixa cada uma delas para trás. A música o encontra imediatamente, mas no mesmo instante o obscurece, como uma luz excessiva cega o olho, e já não permite ver o que é completamente visível.” A linguagem da música e a linguagem intencional aparecem como metades rompidas da ‘linguagem verdadeira’ [*der wahren Sprache*], de uma linguagem “na qual se tornaria manifesto o próprio conteúdo”, como se diz no mesmo fragmento.<sup>489</sup>

Ora, esta relação se mostra claramente aporética. “A aporia é esta: conhecimento não-discursivo e discursivo querem ambos a totalidade do conhecimento; mas justamente esta cisão do conhecimento em discursivo e não-discursivo significa que cada um deles só pode captar em cada caso as figuras complementárias e refratadas da realidade”.<sup>490</sup> Isto ocorre porque a obra de arte, em sua manifestação da verdade, está presa ao modo de ser da aparência, e só se deixa entrever na “despotencialização” [*Entmächtigung*] do belo, como já insinuava a interpretação do episódio das sereias na *Dialética do Esclarecimento*. Verdade e falsidade estão, na dialética da aparência, relacionadas entre si. Com efeito, esta oposição antinômica, de certo modo atribuída a pressupostos idealistas, ou melhor, ao paradigma da consciência, constitui o cerne da crítica de Habermas a Adorno, se bem recordamos. É fato, e já o discutimos, que ela se deve a uma atenção excessiva dada à obra dos anos 40 em conjunto com Horkheimer, e que, mesmo assim, há boas razões para entender os motivos da crítica habermasiana.<sup>491</sup>

---

<sup>489</sup> Ibid., p.14 Citação de Adorno, *Ges. Schriften* Bd. 16, p.254 Wellmer recorda, ainda, que essa linguagem seria ‘a figura do nome divino’. “Arte e filosofia traçam as linhas gerais da figura de uma teologia negativa.”

<sup>490</sup> Ibid., p.13

<sup>491</sup> Wellmer enfatiza sua interpretação do entrelaçamento entre verdade, aparência e reconciliação como uma relação aporética em virtude da alta concentração de energia utópica e teológica (na qual a esperança escatológica de redenção sofre a interferência sensualista do paraíso perdido) da filosofia de Adorno, como se esta pudesse ser entendida como um cumprimento do postulado das teses sobre a filosofia da história de Benjamin, segundo o qual o “fantoche chamado materialismo histórico” deveria tomar a teologia a seu serviço. Cf. Wellmer, op.cit., p.19ss. Por isso, a crítica de Habermas será compreendida por ele como uma separação entre o motivo



O argumento básico desta crítica, já antecipada em linhas gerais no ensaio de 1969 sobre a pré-história da subjetividade e a auto-affirmação selvagem, e que se mantém mais ou menos inalterada ao longo do diálogo de Habermas com Adorno, teve sua formulação, nas palavras de Wellmer, “tão simples quanto convincente” no capítulo sobre “A crítica da razão instrumental” no final do primeiro volume da *Teoria da Ação comunicativa*.<sup>492</sup> Na verdade, esta crítica é a exposição mesma de aporias instrutivas para a obtenção de razões em favor de uma mudança de paradigma.<sup>493</sup> Vamos expor primeiramente o cerne deste argumento e sua consequência imediata para a estética e, logo em seguida, observar a dinâmica de reconstrução do pensamento criticado, que julgamos ser, desta vez para nossos próprios propósitos, também sumamente instrutiva.

Diante da aporia de uma crítica da razão instrumental generalizada, cabe somente a Horkheimer e, mais ainda, a Adorno, no final de seu itinerário intelectual, limitar-se a *sugerir* o que haveria por trás dela, e que deveria então ser salvo mediante a idéia de uma reconciliação universal. Esta consideração, por sua vez, alude a um conceito de verdade anterior à razão (que por hipótese é instrumental desde o princípio). “Pois bem, o aparato categorial da razão instrumental está preparado para possibilitar a um sujeito o controle sobre a natureza, *mas não para dizer a essa natureza objetivada o que é feito a ela.*” Dito de outra maneira: “A razão instrumental é uma razão ‘subjetiva’ também no sentido de que expressa relações entre sujeito e objeto desde a perspectiva do sujeito cognoscente e agente, mas não da perspectiva do objeto percebido e manipulado. Daí que não ofereça nenhum meio de explicar

---

materialista e o messiânico, de modo semelhante à leitura que Habermas faz do conceito benjaminiano de “iluminação profana”. Cf. também a autocrítica de Habermas em relação às limitações hermenêuticas de sua interpretação de Adorno em TAC I (489/465 nota 61)

<sup>492</sup> TAC I (489-534/465-508) Cf. Wellmer, op.cit., p.20

<sup>493</sup> TAC I (489/465)

o que significa a instrumentalização das relações sociais e intra-psíquicas, *vista da perspectiva da vida violentada e deformada*, (...) não pode tornar explícito *em que* consiste essa destruição”.<sup>494</sup>

Certamente, Adorno e Horkheimer possuem um nome para este conceito apenas sugerido de verdade, baseado na vida reconciliada e na integridade daquilo que é destruído pela razão instrumental: *mimesis*, que, segundo Habermas, assinala “um comportamento entre pessoas”, mas não somente no sentido de uma relação interpessoal comum, que excluiria outros tipos de interlocução com a natureza ou as obras de arte. Pelo contrário, ele designa, nas palavras de Wellmer, “a intersubjetividade da compreensão” que, junto com a objetivação da realidade, formam, tanto uma quanto outra, partes de um âmbito do espírito ligado à linguagem.<sup>495</sup> Este conceito indica muito mais a simetria de um tipo de relação.<sup>496</sup> O fundamental, para Habermas, é que as limitações da filosofia da consciência obrigam a pensar a *mimesis* como o Outro da racionalidade.

Como esta faculdade mimética escapa à conceptualização das relações sujeito-objeto definidas em termos cognitivos-instrumentais, cabe considerá-la como o genuinamente contrário à razão, como impulso. Adorno não nega a este impulso toda função cognitiva. Em sua Estética, tentou mostrar o que a obra de arte deve à força iluminadora da *mimesis* [*erschließende Kraft der Mimesis*]. Mas o núcleo racional destas operações miméticas só se deixa expor se se abandona o paradigma da filosofia da consciência, isto é, o paradigma de um sujeito que *se representa* os objetos e que *se forma* no enfrentamento com eles por meio da ação, e o substitui pelo paradigma da filosofia da linguagem, do entendimento intersubjetivo ou comunicação, e o aspecto

---

<sup>494</sup> TAC I (522/496-467) Em itálico no original

<sup>495</sup> Embora toda a aporia metodológica, para Habermas, este passo pode ser dado porque ele considera que, ainda que não se possa formular uma teoria da *mimesis*, esse nome comporta uma série de associações. Cf. TAC I (522/497)

<sup>496</sup> Wellmer, op.cit., p.20-1

cognitivo-instrumental fica inserido numa *racionalidade comunicativa* mais ampla.<sup>497</sup>

O conceito de racionalidade comunicativa é, desta forma, cunhado para “reconhecer a unidade sempre *em curso* do elemento mimético e do racional nos fundamentos da linguagem”.<sup>498</sup> Aquela dimensão utópica, então, que Adorno tenta esclarecer com o conceito de “síntese sem violência” seria estabelecida, por assim dizer, no seio da própria razão comunicativa. A consequência imediata para a estética, prossegue Wellmer, é que, a partir da impossibilidade de sentido por obra do sujeito – o que chamamos anteriormente de “uma realidade que se tornou ficcional à sua maneira” – já não se pode deduzir dialeticamente a “negação do sentido”, e assim sustentar aquilo que, para Adorno, constitui a “construção das antinomias da arte moderna”.<sup>499</sup> Cada um a seu modo, e mais ou menos na mesma época, vários pensadores conduziram críticas semelhantes a este idealismo antinômico da estética adorniana.<sup>500</sup>

---

<sup>497</sup> TAC I (522-3/497)

<sup>498</sup> Wellmer, op.cit., p.21 Haveria um ponto de indiferenciação, portanto, entre razão comunicativa e retórica, que já teria sido sugerido por Adorno, como assinala Duarte, R. *Mimesis e Racionalidade*. São Paulo: Loyola, 1993, p.155-6: “Essa – por assim dizer – liberdade de expressão que a Filosofia concede à Arte origina-se no fato de aquela, ao contrário da ciência corrente, apresentar não apenas momentos racionais, mas também miméticos (ND 29). Esses se encontram, enquanto expressão, num domínio da Filosofia que hoje, como ontem, permanece tabu, a saber, a retórica. Segundo Adorno, a perseguição da retórica não contribuiu menos para a tecnificação do pensamento do que um eventual descaso para com o seu objeto por causa da mesma (ND 25). Segundo ele, a dialética seria, portanto, a “tentativa de salvar criticamente o momento retórico: aproximar coisa e expressão até a indiferença” (ND 66; cf. NL 29ss.).”

<sup>499</sup> Wellmer, op.cit., p.23

<sup>500</sup> Jauß, H. R. *Aesthetic experience and literary hermeneutics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, ressalta que a negatividade crítica das obras de arte em relação à sociedade de fato contribui para o processo emancipatório; porém, a tradição continua a receber uma quantidade considerável de obras positivas ou afirmativas. Além disso, a positividade ou negatividade entre arte e sociedade pode se alterar, até mesmo converter-se em seu contrário, tendo em vista a sujeição das obras ao processo de recepção histórica. (p.15ss) Sob este aspecto, Jauß reivindica os direitos da função comunicativa da arte. Cf. também “Der literarische Prozess des Modernismus von Rousseau bis Adorno”. In: *Adorno-Konferenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, p.95-130. Já Bürger, P. *Zur Kritik der idealistischen Ästhetik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, argumenta em dois flancos. Em primeiro lugar, ataca o conceito de ‘salvar a aparência’, no interior de uma estética da reconciliação (cf. p.59ss) e, por outro lado, enfatiza que a concepção adorniana choca com os esforços mais produtivos da arte de vanguarda, que era justamente aproximar-se da práxis vital, o que para Adorno consistia no fantasma da ‘falsa

Não obstante, a leitura de Wellmer é mais benevolente e atenta a fragmentações do que a de Habermas. Enquanto este vê na teoria impossibilitada da mimesis apenas o Outro excluído da razão, aquele observa em Adorno, precisamente na “abertura” ou “ilimitabilidade” da obra de arte, o fortalecimento ou enriquecimento de uma subjetividade estética, isto é, uma capacidade crescente de integração do difuso e do cindido. “Nesta medida, já se estabelece em Adorno a relação entre as formas abertas da arte moderna e uma forma de subjetividade que não corresponda à rígida unidade do sujeito burguês, mas que remeta à forma flexível de organização de uma identidade do eu “comunicativamente fluida”.”<sup>501</sup> Se compreendemos desta forma, prossegue Wellmer, então se estabelece uma interdependência entre a ampliação dos limites do sujeito, no que se refere à capacidade de recepção das obras de arte, e as formas da arte moderna. Deste modo, Wellmer pretende apenas corrigir a interpretação excessivamente unilateral da negatividade da obra de arte em Adorno, e sugerir que a carência de sentido pode, por sua vez, ser elaborada simbolicamente nas obras de arte modernas. Ele quer fazer ver “na ‘negação de sentido objetivamente vinculante’ a capacidade crescente para a *elaboração* estética daquilo que, por força de sua conversão em linguagem [*Versprachlichung*] na obra de arte, já *não* é mais apenas negado, isto é, excluído do campo da comunicação simbólica.”<sup>502</sup> Mas com isso também se altera o modo como a forma artística da arte moderna é percebida. Em vez de modelo ou esquema da reconciliação ela passa a

---

superação’ (cf. p.128ss). Em conformidade com a crítica de Habermas, Bürger interpreta o que ele chama de estética idealista como uma tentativa de solução ao problema sujeito-objeto. Wellmer cita ainda a obra de Bohrer, K. H. *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, que deixaremos de lado por razões hermenêuticas, a saber: quando Habermas, no início de sua obra *O Discurso Filosófico da Modernidade*, confessa, num ato de auto-indulgência, não tratar especificamente do discurso estético da modernidade, ele remete somente às obras de Bürger, Jauß e Wellmer. Cf. DFM (7/2) Além disso, ao contrário de todos os demais, Bohrer é o único que, baseando-se em Nietzsche, toma o caminho oposto daquele que caracteriza um discurso antificcional sobre a arte, e portanto não constitui uma influência decisiva sobre Habermas.

<sup>501</sup> Wellmer, op.cit., p.28 Wellmer se refere à identidade flexível que Habermas propõe em RMH (88/72).

<sup>502</sup> Ibid., p.29

constituir um *meio* no qual se dá uma ampliação dos limites do sujeito: “Certamente só se pode falar assim, se se toma não mais o em-si da forma artística como o primeiro e como esquema da reconciliação: apenas como meio no qual se dá uma relação comunicativa entre sujeitos, como algo produzido e recebido, pode a obra de arte, segundo a sua forma, entrar em correspondência com a transformação das formas de subjetivação e socialização.”<sup>503</sup>

Na conexão entre a supressão de limites estéticos e de limites do sujeito torna-se claro que aquilo que Adorno chamava “síntese estética” se deixa vincular, afinal, apesar de tudo, com uma utopia de comunicação isenta de violência, colocada em termos reais. Mas isto só tem alguma validade se se reconhece, na obra de arte, uma *função em conexão com* formas não estéticas de comunicação, bem como com uma transformação real das relações consigo mesmo e com o mundo. Na medida em que a obra de arte remete a uma reconciliação real, não o faz em virtude da presença aparente de um estado que ainda não existe, mas da latência provocadora de um processo que começa com “a conversão da experiência estética em ação simbólica ou comunicativa” (Jauß).<sup>504</sup>

Desta forma, as obras de arte e a experiência estética tendem a uma superação dos limites do sujeito não em virtude do que são em si mesmas, mas dos efeitos que levam a cabo. Por conseguinte, sua função cognitiva não se dá no plano de um saber filosófico, como queria Adorno, mas no plano das relações consigo mesmas e com o mundo “uma vez que irrompem num sistema complexo de atitudes, sentimentos, interpretações e valores. É nessa irrupção que se cumpre o que pode ser chamado de caráter cognitivo da arte”.<sup>505</sup> Ora, se isso implica uma observação crítica a Adorno, tem implicações ainda mais relevantes para a estética esboçada na *Teoria da Ação Comunicativa*, mais precisamente, para as diferenciações estabelecidas por

---

<sup>503</sup> Ibid., p.28

<sup>504</sup> Ibid., p.29

<sup>505</sup> Ibid., p.30

Habermas quanto ao conceito de verdade desde o ponto de vista da pragmática lingüística. Se é certo que a arte está inserida numa dimensão comunicativa, a qual Adorno teria negligenciado, da mesma forma a comunicação, portanto, teria uma dimensão artística, à qual Habermas não teria feito justiça, embora todo seu esforço. O escopo da argumentação de Wellmer se revela assim como uma crítica recíproca:

Contudo, deixa-se mostrar que a arte se entrelaça de um modo altamente peculiar e complexo com a questão da verdade: não só porque abre, corrige e amplia a experiência da realidade, mas também porque a “validez” estética – isto é, a harmonia [*Stimmigkeit*] estética – *toca* de uma forma sinuosa com a questão da verdade, da veracidade e da retidão prático-moral, sem que, não obstante, se deixe colocar na conta de uma das três dimensões da verdade ou das três ao mesmo tempo. Assim, a conjectura consiste em que a “verdade artística” só se deixa resgatar – se é que se deixa – como um fenômeno de interferência entre diferentes dimensões da verdade.<sup>506</sup>

Segundo Wellmer, Adorno sempre reiterou à sua maneira esse elemento de interferência entre diversas dimensões da verdade, o que implica reconhecer que este conceito somente trata de “reformular em termos de pragmática lingüística uma idéia central de Adorno”.<sup>507</sup> A resposta de Habermas a esta objeção é afirmativa, reconhecendo uma limitação essencial do esquema das pretensões de validade esboçado em sua obra principal. No entanto, é no mínimo estranho que esta aquiescência passe incólume para o conceito de uma lógica pragmática da argumentação:

Como revela a discussão filosófica sobre a “verdade artística”, as obras de arte erguem pretensões a respeito de sua harmonia [*Stimmigkeit*], sua autenticidade e o êxito de suas expressões, pelas quais podem ser

---

<sup>506</sup> Ibid., p.30-1

<sup>507</sup> Ibid., p.31

medidas e em cujos termos podem falhar. Acredito que uma lógica pragmática da argumentação é o fio condutor mais apropriado com o auxílio do qual o tipo de racionalidade “prático-estética” pode ser diferenciado de e contra outros tipos de racionalidade.<sup>508</sup>

A “validade” ou “unidade” estética que atribuímos a uma obra refere-se ao seu poder singularmente iluminador de abrir nossos olhos para o que nos parece familiar, para revelar de novo uma realidade aparentemente familiar. Essa pretensão de validade se oferece reconhecidamente como um potencial de “verdade” que só pode ser liberado em toda a complexidade da experiência da vida; portanto, esse “potencial de verdade” não pode estar conectado (ou aliás identificado) com apenas uma das três pretensões de validade constitutivas da ação comunicativa, como anteriormente estive inclinado a sustentar. A relação mútua existente entre a validade prescritiva de uma norma e as pretensões de validade normativas erguidas nos atos de fala regulativos não é um modelo apropriado para a relação entre o potencial de verdade das obras e as relações transformadas entre o eu (*self*) e o mundo estimuladas pela experiência estética.<sup>509</sup>

Desde sempre, Habermas concebeu a verdade como o *sentido* do emprego de enunciados em *afirmações*.<sup>510</sup> Nesta concessão à discussão sobre a “verdade artística”, contudo, ele deixa entrever o aspecto problemático de sua teoria que nos interessa, a saber, justamente a respeito da tensão entre tal poder singularmente iluminador da obra de arte para abrir nossos olhos, que reconhecemos claramente como um potencial *semântico*, e o modo como esse potencial pode ser liberado, não somente “em toda a complexidade da experiência da vida”, mas em afirmações, que é o lugar onde se dá a pretensão e a colocação da validade. À parte o fato, bem salientado por Wellmer, de que associamos “metaforicamente” uma pretensão às próprias obras de arte,<sup>511</sup> reconhecemos as afirmações ou interpretações acerca da

---

<sup>508</sup> Habermas, *Questions and counterquestions*, op.cit., p.412

<sup>509</sup> Ibid., p.415

<sup>510</sup> Id., *Wahrheitstheorien*, op.cit., p.129 (itálicos nossos)

<sup>511</sup> Aqui encontramos oportunidade para salientar a proximidade impressionante entre a reformulação que Wellmer sugere da pragmática universal de Habermas e a noção de liberdade em Schiller, em substituição à de Kant, que envolveria *todas* as faculdades do homem. Barbosa desenvolve esta proximidade do seguinte modo:

obra, seja pela crítica ou pela própria filosofia, como uma dimensão *apofântica* da verdade artística. Isto se justificaria mais claramente em Adorno, em virtude de sua limitação, mas não em Habermas, precisamente porque este pretende ampliar o horizonte conceitual do problema. Como enfatiza Wellmer, “é unicamente porque, para Adorno, se dão em conjunto os dois níveis, a análise do *conceito* de verdade artística e a apropriação de cada verdade artística concreta, que ele precisa pensar o conhecimento estético como compreensão filosófica, e a verdade da arte como verdade filosófica. Deste modo, em Adorno, a dimensão apofântica da verdade artística passa a primeiro plano: sua estética se converte em uma estética apofântica da verdade.”<sup>512</sup> Ora, em Habermas, isso deveria se dar de modo distinto.

Agora, pois, tendo esta crítica recíproca em mente, gostaríamos de prosseguir a argumentação do seguinte modo: observemos a reconstrução que Habermas faz do pensamento de Adorno para, em seguida, compreender todas as implicações da estratégia de Wellmer de voltar contra o próprio Habermas aspectos do pensamento estético adorniano, precisamente porque, mesmo que o que esteja em questão sejam muitas objeções recíprocas, parece que elas visam, em seus próprios termos, estabelecer um parentesco maior do que cada pensador, individualmente, estaria disposto a reconhecer. Em especial, é possível verificar um parentesco muito próximo entre Adorno e Heidegger, tanto na leitura que Habermas faz de

---

“Para Schiller, quando consideramos a beleza, aplicamos a forma da razão prática a fenômenos que não existem por liberdade. No juízo de gosto, a razão prática “empresta ao objeto (regulativamente, e não constitutivamente, como no ajuizamento moral) uma faculdade de determinar a si mesmo, uma vontade, e o considera em seguida sob a forma dessa vontade *dele* (e não da vontade *dela*, pois senão o juízo tornar-se-ia um juízo moral)”, atribuindo-lhe “*similaridade à liberdade* ou, numa palavra, *liberdade*.” Barbosa, R. “Experiência estética e racionalidade comunicativa”. In *Comunicação e experiência estética*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006, p.40 E conclui: “estou convencido de que, na experiência estética, somos chamados a fazer um uso regulativo da razão comunicativa (...) Emprestamos – regulativamente – a racionalidade comunicativa das ações de fala cotidianas às obras de arte.” (p.39) É por isso que, anteriormente, ressaltamos que, de início, não fora a liberdade, mas antes o conceito de “verdade” associado às proposições que constituíram para Habermas o fio condutor de uma reflexão sobre a vida verdadeira.

<sup>512</sup> Wellmer, op.cit., p.32



Adorno, quanto no modo como Wellmer desenvolve o problema. O adversário comum seria uma determinada compreensão, carregada de filosofia da história, da dialética hegeliana.

### *Entre Hegel e Heidegger*

Apesar das diferenças, a colaboração de pensamento entre Habermas e Wellmer é mais intensa do que se poderia imaginar, e do que geralmente é reconhecido. Já mencionamos anteriormente o pressuposto de uma dupla função da crítica, de ao mesmo tempo desmascarar analiticamente pretensões de validade ideológicas que não podem ser dirimidas discursivamente e, além disso, preservar potenciais semânticos da tradição. Esta tese é elaborada por Wellmer em 1971 e corroborada por Habermas em *A crise de legitimação*. Desta vez, no contexto de influência da *Teoria da Ação Comunicativa*, é também Wellmer quem, num ensaio de 1977, intitulado *A guinada lingüística da teoria crítica*<sup>513</sup>, localiza na obra de Lukács a tese, agora definitivamente assegurada, de que a reabilitação da dimensão filosófica da teoria de Marx é muitas vezes uma volta ao idealismo objetivo,<sup>514</sup> tese esta que inspirava o pensamento de Habermas, como vimos, desde os trabalhos da década de 70, e que se mantém inalterada ao longo de sua obra e continuaria sendo reforçada.<sup>515</sup> Em contrapartida, assim julgamos, quando elabora sua crítica à estética da TAC, Wellmer também reproduz os

---

<sup>513</sup> Wellmer, A. “Die sprachanalytische Wende der kritischen Theorie”. In: Jaeggi, U; Honneth, A. (Eds.) *Theorien des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

<sup>514</sup> Cf. TAC I (488/465)

<sup>515</sup> “(...) no século XIX a física, a biologia, a psicologia e as ciências da história liberam temas em torno dos quais se organizam visões de mundo e, pela primeira vez, influenciam a consciência de tempo, sem mediação da filosofia. Essa situação só se altera nos anos 20 do nosso século. Heidegger volta a introduzir o discurso da modernidade em um movimento de pensamento genuinamente filosófico – isso também é assinalado pelo título *Ser e Tempo*. O mesmo se aplica aos hegeliano-marxistas, para Lukács, Horkheimer e Adorno, que, com a ajuda de Max Weber, retraduzem *O Capital* em uma teoria da reificação e restabelecem o elo desfeito entre economia e filosofia”. DFM (66-7/75)

motivos de pensamento do capítulo “A crítica da razão instrumental”, o qual relaciona profundamente Adorno e Heidegger, pois Wellmer faz um uso praticamente indistinguível das noções de capacidade mimética e função abridora de mundo da linguagem:

No paradigma de uma filosofia da consciência, que precisa explicar a função abridora de mundo da linguagem [*die welterschließende Funktion der Sprache*] a partir de um modelo sujeito-objeto assimétrico do conhecimento e da ação, não sobra nenhum espaço para o momento comunicativo do espírito; este há de permanecer extraterritorial em relação à esfera do pensamento conceitual. Isto é o que também ocorre em Adorno; seu nome para a esfera do comportamento comunicativo extraterritorial em relação à esfera do pensamento conceitual é *mímesis*.<sup>516</sup>

É a impossibilidade, no interior de um paradigma da consciência, de pensar a função da linguagem que abre o mundo que obriga Adorno a designar o comportamento comunicativo como *mímesis*. Fica sugerido, assim, que, uma vez integrada ao comportamento comunicativo, a função semântica da linguagem não precisaria mais ser pensada mimeticamente, e isto quer dizer, também, que não precisaria ser delegada exclusivamente à arte.<sup>517</sup> Mas o modo como Habermas interpreta a trajetória do pensamento de Adorno é ainda mais elucidativo.

Segundo Habermas, a linha de argumentação de Adorno (juntamente com Horkheimer) começa com o questionamento da tese de Lukács de que o processo de racionalização, entendido como reificação, se chocaria com seus próprios limites internos. Justamente porque o trabalhador se vê obrigado a vender sua força de trabalho, desengajando-a de sua personalidade, neste mesmo movimento ele fortalece e exercita a resistência de sua

---

<sup>516</sup> Wellmer, op.cit., p.20 Vale ressaltar, ainda que de passagem, a recorrência das metáforas espaciais da razão, das quais também Heidegger será presa, e que Habermas sempre reproduziu ao levantar os problemas lógicos da crítica da razão.

<sup>517</sup> “Uma teoria da comunicação (...) descobre igualmente o momento mimético já na prática cotidiana do entendimento lingüístico, e não apenas na arte.” Habermas, *Ein Interview mit der New Left Review*, op.cit., p.221

subjetividade. “Esta afirmação se apóia implicitamente em Hegel, que constrói o automovimento do espírito como uma necessidade em certo sentido lógica. (...) Horkheimer e Adorno, que não confiam na lógica de Hegel sem mais, questionam esta afirmação com argumentos empíricos.”<sup>518</sup> Estes argumentos se traduzem, então, numa teoria da cultura de massa e numa teoria do fascismo, que funcionam como desmentidos de um fortalecimento da subjetividade. O núcleo da questão, porém, é que, em determinado momento, estas hipóteses empíricas, por sua vez enraizadas em intuições compreensivas das ciências sociais – portanto, não limitadas logicamente, mas podendo incluir uma variedade de fenômenos – dão lugar a uma crítica enrijecida da razão instrumental. E aqui se separam, de certa forma, Horkheimer e Adorno.<sup>519</sup>

Horkheimer já tem diante dos olhos os fenômenos tematizados neste meio tempo por Foucault, Laing, Basaglia e outros. Os “custos” psicossociais de uma racionalização reduzida ao cognitivo-instrumental, que a sociedade externaliza colocando-os sobre os indivíduos, aparecem em formas diversas – sua margem de atuação [*Spielraum*] vai desde as enfermidades mentais clinicamente padronizadas, como as neuroses, os fenômenos do vício, perturbações psicossomáticas, problemas de motivação e educativos, até os movimentos de protesto de uma contracultura esteticamente inspirada, seitas religiosas juvenis e

---

<sup>518</sup> TAC I (492/468-9)

<sup>519</sup> Numa outra entrevista, de 1981, que serviria para esclarecimento da obra publicada no mesmo ano, Habermas explica isso no sentido dos fundamentos normativos do conceito de razão da teoria crítica. “Eles [Horkheimer e Adorno] podem recorrer [aos potenciais racionais dos ideais burgueses] porque, enquanto teóricos sociais marxistas, de algum modo ainda confiavam que, se não fosse necessariamente o proletariado na forma lukacsiana, pelo menos os grupos políticos no horizonte do movimento operário europeu com a experiência das forças produtivas bastariam para liberar o potencial racional da sociedade burguesa e realizá-lo historicamente. Isso eu chamo de conceito de razão “da filosofia da história” [*‘geschichtsphilosophischen’ Vernunftbegriff*]. A desconfiança começou para os frankfurtianos no decorrer dos anos trinta, e o resultado são a *Dialética do Esclarecimento* e a *Crítica da Razão Instrumental*. Eu vejo o significado filosófico de Adorno no fato de que ele foi o único que desenvolveu e soletrou implacavelmente as aporias dessa construção teórica da *Dialética do Esclarecimento*, que esclarece o todo como o inverídico. Nesse sentido de uma crítica insistente ele foi um dos pensadores mais sistemáticos e conseqüentes que eu conheço”. Id., *Dialektik der Rationalisierung*, op.cit., p.171-

grupos marginais criminosos (que incluem hoje também o terrorismo anarquista).<sup>520</sup>

Diferentemente de Horkheimer, Adorno concentrar-se-ia numa perspectiva cética de crítica da cultura e, mais tarde, de crítica da razão instrumental. Em primeiro lugar, ele parte da forma da mercadoria aplicada aos meios culturais a fim de elaborar uma análise radical dos chamados *mass media*. Segundo Habermas, essa análise “assimila os novos meios de comunicação de massa ao meio do valor-de-troca, ainda que as semelhanças estruturais não cheguem tão longe”.<sup>521</sup> A objeção de Habermas à radicalidade desta teoria é que, enquanto o meio “dinheiro” pode substituir o entendimento lingüístico enquanto mecanismo de coordenação social, os meios de comunicação de massa, ainda que subvertam a atitude orientada ao entendimento, não podem prescindir do entendimento lingüístico como um todo. Partindo do fato de que a comunicação de massa certamente neutraliza o fluxo de comunicação numa única direção, Habermas admite, em todo caso, a hipótese, a ser empiricamente confirmada, de que a comunicação de massa leva a cabo um processo regressivo de integração através do isolamento, mas esta hipótese independe daquele pressuposto conceitual segundo o qual a forma da mercadoria penetra profundamente a própria produção simbólica.<sup>522</sup> Não obstante, Habermas procura enfatizar muito mais o modo

---

<sup>520</sup> TAC I (493/470) Esta formulação traz à tona a sugestão de Habermas, que só é desenvolvida no segundo volume da TAC, de que até o princípio dos anos 40, em que se dissolve o círculo de seus colaboradores estabelecido em Nova Iorque, o trabalho do Instituto para Pesquisa Social estava distribuído em seis temas: a) as formas de integração das sociedades pós-liberais, b) a socialização na família e no desenvolvimento do eu, c) os meios de comunicação de massa e a cultura de massa, d) a psicologia social do protesto paralisado e silenciado, e) a teoria da arte, e f) a crítica do positivismo e da ciência. TAC II (555/534-5ss) Neste espectro de temas se reflete o que ele identifica como sendo a idéia programática de Horkheimer de uma ciência social interdisciplinar, a ser então resgatada. Cf. também Habermas, J. “Max Horkheimer: La Escuela de Fracfort em Nueva York (1980)”. In: *Perfiles filosófico-políticos*. op.cit., pp.363-375; Honneth, A. “Teoria Crítica”. In: Giddens, A; Turner, J. (Eds.) *Teoria Social Hoje*. São Paulo: Unesp, 1999. pp.503-552

<sup>521</sup> TAC I (497/473)

<sup>522</sup> Cf. Paetzel, U. *Kunst und Kulturindustrie bei Adorno und Habermas*. Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag, 2001. Especialmente a primeira parte do capítulo 4, cujo título pode-se traduzir: “A Teoria da Ação

como, indo além de Lukács, Adorno leva adiante sua crítica a Hegel, com as seguintes palavras: “Em nosso contexto só é importante o argumento com o qual ele [Adorno] rejeita, quase em termos existencialistas, a lógica de Hegel.”<sup>523</sup>

Uma crítica imanente à dialética implode o idealismo hegeliano. O conhecimento visa ao particular, não ao universal. Ele procura o seu verdadeiro objeto na determinação possível da diferença desse particular, mesmo de sua diferença em relação ao universal que ele critica como algo não obstante incondicional. Mas se a mediação do universal pelo particular e do particular pelo universal é simplesmente reportada à forma abstrata normativa da mediação, então o particular tem de pagar por isso até à sua liquidação arbitrária nas partes materiais do sistema hegeliano.<sup>524</sup>

Obviamente, não é nosso objetivo principal trazer à tona o problema complexo das semelhanças e diferenças entre Adorno e Heidegger. É verdade que Adorno, desde o princípio dos anos 30, formulou sua intuição a respeito da utopia do conhecimento do não-idêntico também como uma crítica ao “momento de tautologia” do pensamento de *Ser e Tempo*, no qual, segundo ele, “nada é colocado senão algumas qualidades-de-ser observadas junto ao *Dasein*, abstraídas do ente, transportadas ao âmbito da ontologia e convertidas em determinação ontológica, cuja interpretação deveria contribuir para a explicação daquilo que, na realidade, só é dito mais uma vez”.<sup>525</sup> Mas concentremo-nos nas formulações de

---

*Comunicativa* supera a teoria da indústria cultural?” (Hebt die *Theorie des kommunikativen Handelns* die Theorie der Kulturindustrie auf?)

<sup>523</sup> TAC I (499/476)

<sup>524</sup> Adorno. “Negative Dialektik”. In: *Gesammelte Schriften*, Bd 6, p.322 *apud* TAC I (499/476). Utilizo aqui a tradução brasileira de Marco Antonio Casanova: *Dialética Negativa*, op.cit., p.273

<sup>525</sup> Cf. Adorno. “Die Idee der Naturgeschichte”. In: *Gesammelte Schriften*, Bd 1, p.351; Cf. Buck-Morss, S. *The Origin of Negative Dialectics*. New York: The Free Press, 1979. De resto, a própria *Dialética Negativa*, desde as primeiras páginas, está repleta de referências críticas a Heidegger. Por outro lado, Hermann Mörchen mostrou, apesar de todo distanciamento, muitas convergências entre os dois pensadores. Cf. *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1981. Cf. também Figueiredo, Virginia. “Nem aqui, nem agora, ainda não”. In: *Theoria Aesthetica: Em comemoração ao centenário de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: Escritos, 2005.

Habermas.<sup>526</sup> Numa paráfrase, o que nos interessa, neste contexto, é ressaltar como se aproximam, segundo a sua leitura, Adorno e Heidegger a partir de uma afinidade eletiva contra a lógica de Hegel ou, no caso de Adorno, contra a aporia de uma reconciliação dialética do universal e do particular que, com os conceitos de Hegel, seguiria sendo metafísica e sem fazer justiça ao particular, isto é, aos sacrifícios de uma natureza reprimida; aporia esta da qual o próprio Adorno não quereria sair.<sup>527</sup>

Por mais contrapostas que sejam as intenções de suas respectivas filosofias da história, tanto mais se assemelham, Adorno no final de seu itinerário intelectual, e Heidegger, em sua posição frente à pretensão teórica do pensamento objetivante e da reflexão: a rememoração [*Eingedenken*] da natureza cai numa proximidade chocante com a recordação [*Andenken*] do Ser.<sup>528</sup>

O mais importante, para nossos propósitos, do que a comprovação pura e simples desta aproximação é o fato de que Habermas está definitivamente sob influência dela, de modo que, quando concede, a partir das críticas de Wellmer, a experiência estética como objeto de um interesse cognitivo, não tem tanto em mente a dialética de mimesis e racionalidade – que para ele se deve às limitações do paradigma da consciência – como um conteúdo de verdade a ser

---

<sup>526</sup> Também na entrevista de 1981, Habermas revela que, ao chegar em Frankfurt, como assistente de Adorno, surpreendeu-se com a relação que se estabelecia naquela cidade com a tradição filosófica na qual ele tinha sido formado em Bonn. “Eu jamais acreditei que Adorno tivesse lido Heidegger intensivamente. Por longo tempo fiquei sem saber se ele tinha lido apenas afirmações isoladas. (...) Só nos anos setenta (...) ficou claro para mim que Adorno tinha tudo na cabeça.” Habermas, *Die Dialektik der Rationalisierung*, op.cit., p.170

<sup>527</sup> Deixamos em aberto, aqui, o problema extraordinário da relação da lógica de Hegel com a sua estética, entrevista na crítica de Adorno. Embora, como sabemos, a unidade de conhecimento discursivo e não-discursivo se dê no “médium” do Espírito, são bem distintas as formas como ambos caracterizam a arte como manifestação sensível da verdade. Na formulação de Wellmer, “enquanto esfera da reconciliação aparente, a arte já é, por seu próprio conceito, o Outro, a negação de uma realidade irreconciliada.” Wellmer, op.cit., p.16 No entanto, vale a pena recordar a seguinte afirmação de Gonçalves, *O Belo e o Destino*. op.cit., p.59: “A forma de espiritualidade e espiritualização da arte estará para Hegel sempre além da forma lógica do puro pensamento. Mas, por outro lado, o conceito hegeliano de obra de arte é o que melhor descreve a sua idéia de um idealismo objetivo, na medida em que traduz uma objetividade ideal ou a idéia objetivada.”

<sup>528</sup> TAC I (516/491)

decifrado, isto é, uma estética apofântica. Em vez disso, também sob efeito da guinada lingüística já realizada na tradição hermenêutica, ele se inclina a conceber o fenômeno da “verdade artística” como acontecimento originário, pré-predicativo, inclusive em relação ao sentido do emprego de enunciados em proferimentos expressivos, ou seja, um potencial de verdade que só é liberado “em toda a complexidade da experiência da vida”. Nas palavras de Maeve Cooke:

A pretensão de verdade levantada por obras de arte é vista como categoricamente distinta dos tipos de pretensão de verdade levantada em proferimentos constataativos na práxis comunicativa cotidiana. O potencial de verdade da arte é um potencial para desvelar [*disclosing*] a verdade e por isso deve ser experimentado antes que sua validade possa ser avaliada. Além disso, a experiência estética tem dimensões morais, cognitivas, e expressivas: ela transforma as relações entre o eu e *todos os três mundos*; ela penetra nossas interpretações cognitivas, nossas expectativas normativas, e nossas preferências subjetivas. Transforma mesmo a totalidade na qual estas se encontram relacionadas uma à outra.”<sup>529</sup>

Como observa corretamente a intérprete, este modo de consideração tem sérias implicações, tanto para o conceito de ação quanto para o esquema das pretensões de validade, que constituem o cerne do programa da pragmática formal, pois sugere que a validade estética não pertence à esfera da ação comunicativa cotidiana. Em seus trabalhos anteriores, Habermas referia-se à arte como expressão da natureza interna, avaliada segundo sua autenticidade. Por mais redutor que fosse este modo de consideração, ele tinha a vantagem de assegurar à validade estética um lugar “no interior” da ação comunicativa. “A presente posição de Habermas, ao contrário, reconhece as características distintivas da validade estética ao custo

---

<sup>529</sup> Cooke, M. *Language and Reason*, a Study of Habermas’s Pragmatics. Cambridge & London: The MIT Press, 1994, p.75-6

de negar-lhe um lugar na ação comunicativa cotidiana”.<sup>530</sup> Isso significa que, se tomamos a beleza ou qualquer outro valor estético como um predicado que se refere aos sentimentos, isto é, se ao julgar algo belo significa que enuncio um ato de fala expressivo, pelo qual me refiro a uma experiência à qual tenho acesso privilegiado, então essa dimensão reveladora da linguagem cai fora de consideração. A partir de então, Habermas elaborará suas reflexões, é verdade que esparsas, em torno de um conceito de “abertura de mundo” [*Welterschließung*], de orientação heideggeriana, associado, curiosamente, à diferenciação da esfera estética de valor.

---

<sup>530</sup> Ibid., p.76



#### **IV. Sobre o conceito de abertura (semântica) do mundo**

Trata-se de um conceito procedente da tradição alemã em filosofia da linguagem, especialmente erigido naquelas considerações críticas a Kant que advogavam uma concepção alternativa de significado, não como instrumento de designação de entidades independentes da linguagem ou da transmissão de pensamentos construídos sem o auxílio dela. Primeiramente Charles Taylor e mais tarde o próprio Habermas atribuíram esta concepção alternativa de significado ao “triunvirato aliterante” Hamann-Herder-Humboldt, e concordam que ela teria sido retomada, em nossos dias, sobretudo por Heidegger.<sup>531</sup> Contudo, tanto no que diz respeito à relação dessa problemática da linguagem com a questão da verdade quanto com a concepção de poesia/literatura [*Dichtung*], este conceito chega até Habermas, em grande medida, através da obra fundadora de Karl-Otto Apel, de 1973, *Transformação da Filosofia*, cuja primeira

---

<sup>531</sup> Cf. Taylor, Ch. “Theories of Meaning”. In: *Human Agency and Language: Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p.255; e Habermas, VJ (65/63)

parte é dedicada especificamente à importância do problema da abertura de mundo e do entendimento filosófico da poesia para uma lingüística voltada aos conteúdos.<sup>532</sup>

Nesta obra, Apel empreende uma célebre discussão a respeito das convergências e divergências entre Analítica e Hermenêutica da linguagem que, paralelamente, formaria o escopo conceitual da interdependência entre ação comunicativa e mundo da vida, e constituiria o que Habermas defende como uma concepção de linguagem que, mesmo fazendo justiça à sua função representativa, considera que a fala discursiva pode dar uma contribuição própria à racionalidade.<sup>533</sup> Seu objetivo é garantir “a possibilidade de interação entre o *a priori* de sentido da linguagem e os resultados de processos intramundanos de aprendizado”.<sup>534</sup> Processo de aprendizado, como já vimos, é o que desenvolve a racionalidade, e tem lugar por ocasião da pressão pragmática por soluções e por entendimento mútuo, modificando por sua vez o armazém semântico disponível. Por outro lado, é a necessidade de explicar o potencial de verdade da obra de arte – ou, nas palavras de Apel, o esforço fenomenológico de elaborar um “pré-entendimento filosófico da linguagem e da poesia” – que, insistimos, articula um problema capaz de iluminar o núcleo da discussão.

Para Apel, a convergência, sobretudo em sua fase tardia, entre as duas tradições está no fato de elegerem um inimigo comum, a saber, a metafísica, com sua concepção do ser enquanto ente e, por isso mesmo, com sua concepção de linguagem como designação. Isso teria permitido tanto a Wittgenstein quanto a Heidegger, segundo ele, chegar à mesma idéia básica: a de que, na linguagem, existem intelecções de significado mesmo na ausência de um

---

<sup>532</sup> Apel, *Transformação da Filosofia*, op.cit., v.1, pp.91-161

<sup>533</sup> Habermas, J. “Filosofia hermenêutica e filosofia analítica. Duas versões complementares da virada lingüística”. In: VJ (65-101/63-97)

<sup>534</sup> VJ (85/81)

“ente” ou “essência” a ser significada.<sup>535</sup> Disto decorrem duas conseqüências: primeiro, que a intelecção lingüística abre ela mesma um “mundo” ou uma “forma de vida”, e que a referência, seja a estados de coisas, a normas ou a vivências, compõe fenômenos derivados; segundo, que ela não tem uma essência, nem se explica apelando a um princípio unificado. De acordo com Wittgenstein, quando tentamos falar sobre essa mesma intelecção, passamos para um nível metalingüístico, que só seria possível ou como contrassenso (*Tractatus*), ou como descrição comparativa não-teórica (*Investigações*), ou como metáfora poética. Já para Heidegger, essa intelecção constitui a pré-compreensão do sentido de ser em cada caso, e identifica-se com a verdade [*a-létheia*] originária dos pré-socráticos, e que a obra de arte realiza num ente.<sup>536</sup> Por outro lado, Wittgenstein não a define, mas a compara, explicitamente, com o “ouvido musical”.<sup>537</sup> Ainda que seja impossível não referir, menos do que gostaríamos, as reflexões de Wittgenstein, nos concentraremos na concepção de verdade de Heidegger, pois é nela que o conceito explícito de abertura de mundo é formulado, e isso em relação a uma determinada compreensão da arte, mais precisamente, da poesia. Além disso, porque, embora faça referência a Wittgenstein, Habermas prosseguirá sua reflexão sobre a arte a partir de Heidegger e do pensamento pós-moderno, sobretudo porque Heidegger é quem mais

---

<sup>535</sup> Apel, op.cit., p.295ss.

<sup>536</sup> Cf. Heidegger, M. “Einführung in die Metaphysik”. In: *Gesamtausgabe* Bd. 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983, p.168

<sup>537</sup> “A compreensão de uma frase da linguagem é bem mais aparentada com a compreensão de um tema na música do que se crê. Com isso quero dizer que a compreensão da frase lingüística encontra-se mais perto do que se pensa daquilo que se chama habitualmente de compreensão do tema musical. Por que intensidade e andamento devem movimentar-se exatamente *nesta* linha? Diríamos: “Porque sei o que tudo isso significa”. Mas o que significa? Não saberia dizer.” Wittgenstein, *Investigações Filosóficas*, op.cit., p.145 Para um desenvolvimento dessa aproximação à música, cf. Wellmer, A. *Versuch über Musik und Sprache*. München: Carl Hanser Verlag, 2009.

radicalmente ontologiza a arte, trazendo de volta para a filosofia o que, ainda em Nietzsche, só acontecia de modo esteticamente renovado “no palco”.<sup>538</sup>

A partir da essência do ser, a arte precisa ser concebida como o acontecimento fundamental do ente, como o que é propriamente criador. No entanto, a arte assim concebida oferece o campo de visão no interior do qual pode ser julgado como estão as coisas em relação à “verdade”, e em que relação se encontram arte e verdade.<sup>539</sup>

#### *A arte como acontecimento da verdade em Heidegger*

Claramente delimitada em relação às principais teorias que lhe precedem é a tese de Heidegger de que a arte “não vale nem como domínio performativo da cultura [*Leistungsbezirk der Kultur*] nem como um fenômeno do espírito [*Erscheinung des Geistes*], ela pertence ao *acontecimento* [*Ereignis*] a partir do qual se determina o ‘sentido do ser’. (vide ‘*Ser e Tempo*’).”<sup>540</sup> Heidegger deixa claro que sua reflexão sobre arte se move, portanto, no âmbito da questão fundamental de *Ser e Tempo* quanto ao “sentido do ser”. A frase, além disso, contém duas negações. Com a segunda negação ele quer distanciar-se da estética de Hegel, com a primeira, de toda perspectiva até aqui estudada, que vai de Kant, passando pelo neokantismo, por Weber, até Habermas, segundo a qual a arte é um domínio performativo da

---

<sup>538</sup> DFM (121/142)

<sup>539</sup> Heidegger, M. *Nietzsche I*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p.195 Obviamente, não entraremos na crítica de Heidegger a Nietzsche. Apenas recordamos como parte do problema que, segundo Heidegger, “a meditação nietzschiana sobre a arte movimenta-se na via tradicional. Essa via é determinada em seu caráter peculiar pelo nome “estética”.” (p.72)

<sup>540</sup> Id., “Der Ursprung des Kunstwerks”. In: *Gesamtausgabe* Bd. 5. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, p.73

cultura. Quer erigir, contra essas perspectivas, a concepção da obra de arte como “acontecimento”.<sup>541</sup>

Nos anos seguintes à publicação de sua obra mais famosa, Heidegger se dedica a vários cursos universitários que dão origem a um manuscrito que, se estivéssemos pensando cronologicamente, prepara a tão propalada “virada” em relação a *Ser e Tempo*. Mas essa justificativa é desnecessária, pois, de um lado, o texto sobre a origem da obra de arte – além de remeter à pergunta pelo sentido do ser – afirma laconicamente a concepção da arte como “Ereignis” e, de outro, este manuscrito a que nos referimos veio à luz com o título “Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)”, que poderíamos traduzir por *Contribuições à Filosofia (do acontecimento)*, e reúne vários textos da década de 30.<sup>542</sup> A expressão “Leistung” contém o cerne do que está para ser negado; deriva do verbo “leisten”, que significa performar, no sentido de levar a cabo, produzir, cumprir. É óbvio que o espírito, em Hegel, não produz a obra da mesma maneira que o artista; o que Heidegger quer negar, neste caso específico, é a lógica subjacente à necessidade histórica das obras de arte em relação ao espírito de uma época, à qual vai contrapor, por assim dizer, uma poética do destino. Além disso, com a crítica

---

<sup>541</sup> Cf. Herrmann, F-W v. *Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung „Der Ursprung des Kunstwerks“*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980, p.xviii

<sup>542</sup> Também a esse período, estendido à década de 40, se dá o encontro com Hölderlin, que M. Werle distingue do período posterior a 1950 e que ele coloca sob a rubrica de “clareira do ser”, em que Heidegger teria se dedicado mais à questão da essência da linguagem do que da poesia. Cf. Werle, M. *Poesia e Pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: Unesp, 2005, p.17-8. À página 46, ele diz: “Desse modo, a publicação do volume sobre a *Ereignis* confirma que a famosa virada [*Kehre*] já estava em curso bem antes do surgimento da ‘Carta sobre o Humanismo’,” à qual está geralmente associada. Temos, portanto, bastantes motivos para nos preocupar menos com os detalhes exegeticos do itinerário intelectual de Heidegger e mais com uma determinada continuidade da concepção heideggeriana de linguagem e poesia que se concentra na função de abrir o mundo. Como constata Cristina Lafont: “a continuidade das premissas fundamentais do desenvolvimento da concepção de Heidegger, que é levantada em todas as fases do seu trabalho (também divergentes sob outros aspectos) parte, com especial clareza, da concepção de ‘verdade’ como ‘desocultamento’ [*Unverborgenheit*], que já é assumida em *Ser e Tempo* com a equivalência entre verdade e ‘abertura do ser-ai’ [*Erschlossenheit des Daseins*], e depois da ‘virada’ sob nome de ‘clareira do Ser’ [*Lichtung des Seins*] se mantém, do ponto de vista da concepção, inalterada.” Lafont. C. *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994, p.23

à concepção da arte como “expressão de vivências” e dos poemas como “portadores de beleza”, na qual o poeta exprime algo de sua natureza interna ou que “viveu” no mundo externo, ou seja, no conceito de “alma do poeta”, ele faz sucumbir também o espírito de um povo, tal como este se apresenta em Hegel, embora não mencione explicitamente o seu nome:

Como é que se encara, no meio de tudo isto, a poesia em que se concentram as vivências? Ela é representada como uma *expressão de vivências*, expressão da qual o poema é, então, o condensado. Estas vivências podem ser concebidas como as vivências de um indivíduo isolado, portanto, de forma ‘individualista’, ou como expressão da alma das massas, ou seja, de modo ‘coletivista’, ou, na acepção de Spengler, como expressão da alma de uma cultura, ou, na acepção de Rosenberg, como expressão da alma de uma raça, ou como expressão da alma de um povo. Todas estas concepções da poesia, por vezes ainda misturadas, movimentam-se dentro dos limites de um único modo de pensar.<sup>543</sup>

Na verdade, este modo de pensar não deveria ser imputado a este ou àquele teórico da poesia, a uma superficialidade aleatória, mas à própria “maneira de ser do homem século XIX e da modernidade em geral”.<sup>544</sup> Porém, acima de tudo, quando Heidegger diz que “a poesia é o acontecimento fundamental do ser enquanto tal”, ele quer dizer que a poesia nunca é resultado de uma produção. Ela não se explica por uma referência ao poeta ou uma causalidade externa, mas a partir da própria essência da poesia, que é acontecimento.<sup>545</sup>

---

<sup>543</sup> Heidegger, M. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Instituto Piaget, 2004, p.34 Sobre a etimologia do verbo ‘poetar’ [*dichten*] enquanto ‘condensar’ cf. *Das deutsche Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Bd. 2, p. 1057. Disponível em: [http://www.woerterbuchnetz.de/DWB/wbgui\\_py?lemid=GA00001](http://www.woerterbuchnetz.de/DWB/wbgui_py?lemid=GA00001)

<sup>544</sup> Ibid., p.35

<sup>545</sup> A palavra “essência” [*das Wesen*], aqui, tem o significado especial e temporalizado do sentido de ser vinculante, precisamente oposta à conotação do essencialismo da metafísica. Esta oposição, como vimos, constitui uma das principais convergências entre Heidegger e Wittgenstein. Isto se mostra na famosa metáfora da corda das *Investigações Filosóficas*: “a robustez do fio não está no fato de que uma fibra o percorre em toda sua longitude, mas sim em que muitas fibras estão trançadas umas com as outras”. Wittgenstein, *Investigações Filosóficas*, op.cit., p.39

Mas, afinal, o que é um acontecimento? Em primeiro lugar, a pergunta não pode ser colocada desta maneira, “em jeito de definição. Isso tem de ser, antes de tudo, experimentado. Esta experiência, porém, requer certamente uma instrução”.<sup>546</sup> Trata-se, não de falar sobre algo, mas de “ser transferido para o acontecimento”<sup>547</sup>, da mesma forma que “‘falarmos sobre’ poesia só pode ser nefasto, visto que, em caso de necessidade, um poema já diz por si só o que tem a dizer”.<sup>548</sup> Neste sentido, a reflexão de Heidegger sobre a arte se revela definitivamente como uma “estética” não-apofântica da verdade e, por isso mesmo, para usar a expressão de Badiou, como inestética. Em todo caso, ainda que Heidegger queira, em vez de interpretar, dissecar, etc., submeter-se à esfera de poder da poesia (de Hölderlin), é inevitável que fale deste poeta e de sua poesia. Isto significa, para ele, um modo de dizer inteiramente específico. Isto porque, “do acontecimento acontece um pertencer dizente-pensante [*denkerisch-sagendes*] ao ser e na palavra ‘do’ ser”,<sup>549</sup> com ênfase no genitivo subjetivo.

No início, não há apenas a passagem vazia do tempo, há um tremor! “Esse tremor se fortalece, então, para o poder da mansidão resolvida de uma *ternura* daquele *endeusamento* do deus dos deuses, a partir da qual acontece a *alocação* [*Zuweisung*] do Da-sein no Ser, como sendo para este a fundação da verdade.”<sup>550</sup> O acontecimento, ainda que seja um todo, uma unidade insolúvel, pode ser acompanhado como a passagem sutil do tremor à mansidão. Sendo assim, o acontecimento não é neutro em sentimentos. Porém, não é um sentimento da

---

<sup>546</sup> Heidegger, *Hinos de Hölderlin*, op.cit., p.36

<sup>547</sup> “...dem Er-eignis übereignet zu werden”. Heidegger, M. “Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)”. In: *Gesamtausgabe* B.65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, p.3 No radical “-eignen” ressoa o caráter de *pertencimento* do Dasein ao Ser, explícito nesta passagem de *O Princípio da Identidade*: “No homem impera um pertencer ao ser; tal pertencer escuta o ser, porque é *transferido* [*übereignet*] para este.” Em nota ao seu exemplar de mão, Heidegger esclarece o sentido de *übereignet* – transferido, entregue como propriedade – enquanto “vereignet in das Ereignis”. Id., “Der Satz der Identität”. In: *Gesamtausgabe* B.11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006, p.39

<sup>548</sup> Id., *Hinos de Hölderlin*, op.cit. p.12

<sup>549</sup> Id., *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, op.cit. p.3

<sup>550</sup> Ibid., p.4

interioridade ou da subjetividade; é, por assim dizer, um sentimento da existência. Heidegger escolhe para isso a expressão “tonalidades afetivas” [*Stimmungen*], entre as quais a angústia é a fundamental [*Grundstimmung*] porque nos coloca diante da possibilidade do nada e, portanto, também do ser.<sup>551</sup> Não somente o acontecimento não é neutro, como também é rico em disposições.<sup>552</sup> Ele é susto, tremor, desconfiança que depois abrande, até converter-se em timidez alegre e, finalmente, em júbilo. Acontecimento significa epifania. Mas, por fim, ele é manso como uma ovelha.

Como se pode ver, podemos falar deste acontecimento, ele não é inefável. No entanto, só enquanto *dizente-pensante* é que o acontecimento pertence ao ser. “O que se passa com o dizer *poético* acontece de forma análoga – e não igual – com o dizer *pensante da Filosofia*.”<sup>553</sup> Este falar pertence ao ser e sua palavra. O ser fala em sua língua, que é ela mesma acontecimento.

Só que o poema, nesse caso, já não é a coisa existente, legível e audível que ainda vai sendo, onde a linguagem se considera um meio de expressão e entendimento de que, por assim dizer, dispomos, tal como o automóvel dispõe da sua buzina. – Não somos nós quem possui a linguagem, é a linguagem que nos possui a nós, no mau e no bom sentido.<sup>554</sup>

Onde quer que um ente nos apareça ou venha ao encontro, “este já *acontece*, e se é alocado. Esta é a própria essencialização do ser [*Wesung des Seyns*], que nós denominamos

---

<sup>551</sup> Id., *Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

<sup>552</sup> O termo “disposição” também é frequentemente usado como tradução de “*Stimmung*”. Na tradução brasileira de *Ser e Tempo* foi vertido por “humor”. (*Ser e Tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1999.)

<sup>553</sup> Id., *Hinos de Hölderlin*, op.cit. p.47 Cumpre notar que, como exemplo deste dizer-pensante filosófico, Heidegger não menciona um tratado ou uma obra de filosofia, mas uma “aula”, onde se pode reparar “de quê e para quem realmente se fala”.

<sup>554</sup> Ibid., p.31



acontecimento.”<sup>555</sup> O que Heidegger tem em mente aqui é o que Cristina Lafont denomina o “*a priori* perfeito” [*immer schon*] da tradição hermenêutica da linguagem, segundo o qual “a linguagem determina nossa experiência ou, o que é a mesma coisa, (...) nossa abertura lingüística do mundo é intranscendível (*unhintergehbaren*)”.<sup>556</sup> Entretanto, “para sabermos o que é o acontecer da linguagem”, segundo Heidegger, “temos de esgotar a periculosidade da língua,”<sup>557</sup> pois “o caráter perigoso da língua é a *definição mais originária da sua essência*. A sua essência mais pura desenvolve-se inicialmente na poesia. Esta é a *linguagem primordial de um povo*.”<sup>558</sup> A periculosidade da língua consiste precisamente na sua decadência, na transformação em prosa, em comunicação e, por fim, em conversa fiada. Desde *Ser e Tempo*, com o conceito de falatório [*das Gerede*],<sup>559</sup> Heidegger opõe-se definitivamente a qualquer noção de comunicação. Mas não é só isso; de modo semelhante – e ao mesmo tempo distinto – ao perigo que Hegel via numa socialização completa do sistema das necessidades, e conseqüente desprezo pela eticidade de um povo, Heidegger coloca a decadência da língua como o perigo supremo, inclusive sob a forma de uma cultura consolidada, pois ele visa muito mais a “transformação essencial da experiência da língua no ser-aí histórico de um povo”.<sup>560</sup> Apesar do vocabulário e do estilo difícil de Heidegger, o argumento é bastante simples: a transformação é a essência criadora da língua que só pode ser pensada a partir do seu oposto, a decadência e a consolidação, que constituem, por isso, a “não-essência” da língua.

---

<sup>555</sup> Id., *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, op.cit., p.7 Obviamente, não podemos analisar aqui a intrigante e detalhada exposição heideggeriana da preparação para um novo acontecimento ou “novo começo” em sua própria filosofia, que é o objetivo do volume sobre o acontecimento, isto é, sua “contribuição”.

<sup>556</sup> Lafont, C. “El problema de la apertura lingüística del mundo en la filosofía hermenéutica y analítica”. In: *El futuro de la filosofía*. México: Universidad Iberoamericana, 2004, p.137-8 A expressão de Heidegger “*immer schon*” se refere ao fato de “*sempre já*” nos movermos numa pré-compreensão de ser em cada caso. Cf. Id., *Sprache und Welterschließung*, op.cit., p.39

<sup>557</sup> Heidegger, *Hinos de Hölderlin*, op.cit., p.73

<sup>558</sup> Ibid., p.67 Este tema deriva da caracterização de Hölderlin da língua como “o mais perigoso de todos os bens”.

<sup>559</sup> Id., *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967, §35, p.167

<sup>560</sup> Id., *Hinos de Hölderlin*, op.cit., p.67

A não-essência da língua, contudo, nunca pode ser eliminada. Mas pode ser tolerada no seu domínio necessário. A não-essência da língua pode, assim, ser aproveitada como perigo e resistência, como algo que obriga a uma afirmação constantemente nova da essência contra a não-essência.<sup>561</sup>

Não se trata, portanto, de um fato contingente nem tampouco evitável. É da própria essência da língua que ela, ao surgir, corra perigo. “Dizer uma palavra essencial significa intrinsecamente entregar esta palavra à esfera da má interpretação, do abuso e da fraude, ao perigo de provocar de imediato o efeito contrário da sua vocação”.<sup>562</sup> Embora as formulações de Heidegger sugiram um esforço decisionista de se colocar ao lado da palavra verdadeira, o que está em jogo aqui é uma constituição ontológica da própria linguagem ou, em todo caso, que “a não-essência da língua nunca pode ser eliminada”.<sup>563</sup> Neste contexto, tanto a contraposição a Hegel quanto ao neokantismo são de grande valia. Permita-nos o leitor uma digressão da investigação conceitual para recordar o encontro, sumamente instrutivo, que se tornou muito famoso entre Heidegger e Cassirer na montanha mágica de Davos, em 1929, em que Heidegger expressa os motivos de sua recusa da noção tradicional de cultura.

Ele reconhece em cada produto do espírito uma manifestação da liberdade, mas exorta contra o cômodo estabelecer-se nestes produtos. Uma vez solidificado na cultura, o ato de liberdade já não existe mais. Por isso necessita sempre renovar-se, e não alimentar a nostalgia

---

<sup>561</sup> Ibid., p.67

<sup>562</sup> Ibid., p.66

<sup>563</sup> Em *Ser e Tempo*, essa constituição estava descrita como inevitabilidade da impropriedade do Dasein: “Ambos os modos de ser *propriedade* e *impropriedade* – estas expressões foram escolhidas em seu sentido terminológico rigoroso – fundam-se no fato de o ser-aí ser determinado pelo caráter de ser sempre meu. A impropriedade do ser-aí, porém, não significa “ser” menos ou um grau “inferior” de ser. Ao contrário, a impropriedade pode determinar toda a concreção do ser-aí em seus ofícios, estímulos, interesses e prazeres”. Heidegger, *Sein und Zeit*, op.cit., §9, p.42-3. Não é de subestimar a importância filosófica deste aspecto, se não quisermos desprezar o problema da referência da linguagem a fatos, a normas e a vivências, ainda que como fenômenos derivados.

dos bens culturais, ainda que estes sejam uma expressão da liberdade. Ora, não foi exatamente esse incessante reanimar-se que encontramos na sociologia da arte como a estranha expressão do “incremento de valor” da racionalidade estética, que na verdade não era nenhum incremento, nenhuma acumulação que conduzisse às infinitudes absolutas do espírito, mas antes uma necessidade quase existencial de nascer de novo? Ao reconstruir o debate, o biógrafo de Heidegger, Rüdiger Safranski, lembra como Cassirer havia citado “o cálice do reino do espírito” de Hegel, do qual jorra a infinitude,<sup>564</sup> ao que Heidegger teria contraposto a finitude humana e a necessidade de “partindo do aspecto preguiçoso de um ser humano, o que utiliza apenas as obras do espírito, de certa forma lançar de volta o ser humano para a dureza do seu destino”.<sup>565</sup> Ali se insinuava, contra o pano de fundo da filosofia hegeliana, e num confronto direto com um dos representantes mais eminentes do neokantismo, a poética do destino que Heidegger desenvolveria, em alguns anos, com a ajuda de Hölderlin. Em suma, nem como produto simbólico<sup>566</sup> nem como manifestação do espírito, uma obra de arte não supera nem é superada, seja no sentido de uma aproximação assintótica da liberdade ou de uma marcha absoluta na consciência da liberdade. Ao contrário, ela se assemelha muito mais a um martelar incessante sempre o mesmo ferro, um destino de renovação da liberdade, um destino como o de Sísifo.

O fundamental, aqui, para dar uma breve continuidade a esta discussão, são duas distintas concepções do homem original. Para Hegel, o homem encontra-se primeiramente livre, embora no abstrato; por isso precisa alienar-se ou lançar-se numa realidade estranha

---

<sup>564</sup> Na verdade, trata-se da frase de Schiller “do cálice desse reino dos espíritos espuma até ele sua infinitude”, com a qual Hegel encerra sua *Fenomenologia*.

<sup>565</sup> Heidegger, M. “Kant und das Problem der Metaphysik”. In: *Gesamtausgabe* B.3. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991, p.291 *apud* Safranski, R. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000, p.230

<sup>566</sup> Cf. Cassirer, E. *A Filosofia das Formas Simbólicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

para voltar a si na forma de liberdade efetiva. Assim como a criança se alegra de ver o efeito que ela causa quando atira uma pedra no lago, assim também a obra de arte é expressão do homem abstratamente livre que, depois de estranhar-se, sacrificando sua liberdade, a recebe de volta de modo efetivo. Para Heidegger, o homem é originariamente preguiçoso, acomodado à impropriedade, ainda que esta inclua as grandes produções do espírito.<sup>567</sup> Ele se encontra de antemão alienado de si, imerso na familiaridade das coisas e, ao invés de estranhar-se para conquistar a liberdade, precisa lembrar que é um estranho, para conquistar familiaridade consigo mesmo. Nisto ele não se “supera”, mas cumpre um destino.<sup>568</sup> Nesse sentido, a poesia será sempre uma rememoração da estranheza, e não uma superação dela. É justamente por não haver lógica que não há superação, mas cultivo insistente da questão (estranheza) do ser a partir da poética, que também constitui a essência da abertura gramatical.<sup>569</sup>

Porém, é precisamente aqui que começam a aparecer problemas estruturais na concepção heideggeriana de linguagem e poesia. A abertura – ou o “não-essencialismo” – do uso lingüístico, que abordamos anteriormente como o excesso de singularidade em relação à universalidade da regra, pode ser pensada de duas maneiras: como função poética da linguagem, inevitável em todo uso lingüístico, até mesmo o mais comum, ou como fato transcendental da abertura lingüística do mundo, que Heidegger associa a um conceito

---

<sup>567</sup> E, poderíamos dizer, *principalmente* porque esta inclui as grandes produções do espírito, pois, como já se destacava em *Ser e Tempo*: “Cotidianidade não coincide com primitividade. Cotidianidade é, antes, um modo de ser do Dasein também, e precisamente, quando o Dasein se move numa cultura altamente desenvolvida e diferenciada.” Heidegger, *Sein und Zeit*, op.cit., §11, p.50-1

<sup>568</sup> Werle atinge o cerne da questão, quando diz: “No início de sua existência (histórica e temporal) ele não está em casa, com sua origem, mas encontra-se exilado de si mesmo. A familiaridade, como essência da proximidade, deve ser conquistada a partir dessa distância em relação a si e às coisas, tem de ser arrancada do estranhamento, porém não no sentido de uma “superação”, mas como cultivo e distorção.” Werle, *Poesia e Pensamento em Hölderlin e Heidegger*, op.cit., p.40

<sup>569</sup> Nisto, vale ressaltar, Heidegger se aproximaria novamente de Adorno. O princípio paradoxal da forma artística como negação da síntese estética é, ao seu modo, o reiterar incessante de uma antinomia entre subjetivação e reificação. Cf. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, op.cit., p.18

temporalizado de verdade. O modo como Heidegger concebe esta abertura leva ao problema oposto: a recusa intransigente de toda universalidade. Não basta que se diga que a verdade acontece na obra de arte, é preciso apontar obras, ou poetas, onde este acontecimento, com o perdão da redundância, de fato acontece. Hölderlin assumirá explicitamente este papel. No entanto, gostaríamos de analisar esta problemática à luz da relação entre mundo e ente intramundano, que também se deixa entrever na diferença de simetria entre os dois exemplos que Heidegger elege em *A origem da obra de arte*: os sapatos de Van Gogh e o templo grego de Paestum. Estes exemplos são ainda interessantes por, à primeira vista, não parecer ligados à questão da linguagem.

#### *Intersecções entre mundo e ente intramundano*

O acontecimento instaura o ser num ente. Já esta forma de caracterização contém uma distinção, a própria diferença ontológica, difícil de equilibrar num procedimento de análise. Mas, é por este caminho, também, que o pensamento do ser reconhece sua humilde dependência em relação ao ente. Embora em *Ser e Tempo* Heidegger, obviamente, já tivesse para si que “o ser é sempre ser de um ente”, sua analítica existencial parte da demonstração do primado ontológico da questão do ser.<sup>570</sup> Mas é no posfácio tardio, de 1943, ao texto “O que é Metafísica? (1929)”, que ele o formula de maneira ainda mais contundente:

Com demasiada pressa renunciamos ao pensamento quando fazemos passar, numa explicação superficial, o nada pelo puramente nadificador e o igualamos ao que não tem substância. Em vez de cedermos a esta pressa de uma perspicácia vazia e sacrificarmos a enigmática

---

<sup>570</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, op.cit., §3, p.9ss

multivocidade do nada, devemos armar-nos com a disposição única de experimentarmos no nada a amplidão daquilo que garante a todo ente (a possibilidade de) ser. Isto é o próprio ser. Sem o ser, cuja essência abissal, mas ainda não desenvolvida, o nada nos envia na angústia essencial, todo ente permaneceria na indigência do ser. Mas mesmo esta indigência do ser, enquanto abandono do ser, não é, por sua vez, um nada nadificador, se é que à verdade do ser pertence o fato de que o ser nunca se manifesta (*west*) sem o ente, de que jamais o ente é sem o ser.”<sup>571</sup>

Sem o ente, o ser, indigente, não é nada, e o nada, um nada nadificador. Imerso neste nada, o ser, que em *Ser e Tempo* é remetido, na angústia, sempre ao ser-si-mesmo ou ser-próprio do ser-aí, “ainda não está desenvolvido”. Heidegger leva dezesseis anos para dar o passo que a lógica de Hegel opera já na frase seguinte.<sup>572</sup> Mas esse passo não será lógico, pois, “o absolutamente outro com relação ao ente é o não-ente. Mas este se desdobra (*west*) como ser.”<sup>573</sup> Aqui se pode verificar uma escandalosa contradição. O ser nunca se dá sem o ente, mas ele se dá no não-ente. Isso significa que o não-ente é; mas, para isso, ele deve ser também um ente. Heidegger não procura uma solução semelhante à de Hegel, não segue pelo caminho de uma lógica das determinações do vir-a-ser do ser no ente. O acontecimento quer tomar a forma de um vir-a-ser sem lógica.<sup>574</sup>

---

<sup>571</sup> Id., “Nachwort zu »Was ist Metaphysik?«”. In: *Gesamtausgabe* Bd. 9. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, p.306 (Trad. Ernildo Stein. “Que é Metafísica? Posfácio (1943)”. In: *Heidegger*. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p.69)

<sup>572</sup> “O começo não é o nada puro, mas um nada do qual tem que surgir algo; logo, também o ser já está contido no começo. O começo contém, por conseguinte, a ambos: o ser e o nada; é a unidade do ser e do nada; isto é, é um não-ser que ao mesmo tempo é ser, e um ser, que ao mesmo tempo é não-ser.” Hegel, *Ciencia de la Lógica*, op.cit., p.95

<sup>573</sup> Heidegger, *Nachwort zu »Was ist Metaphysik?«*, op.cit., p.306 (Trad. p.69)

<sup>574</sup> Em seu exemplar de mão, Heidegger chega mesmo a tentar uma caracterização do ser anterior ao ente, em toda sua indigência. “Na verdade do Ser [*Sein*] se manifesta o ser [*Seyn*] enquanto essência da diferença; este ser enquanto ~~ser~~ é o acontecimento antes da diferença e portanto *sem* o ente.” O risco é do original, e ele contém o pensamento, tão absurdo quanto inexprimível, de que o ser enquanto ser se manifesta antes de toda diferença ontológica e relação com o ente, e também com a linguagem. Porém, um se manifesta no outro. No original: „In der Wahrheit des Seins west das Seyn qua Wesen der Differenz; dieses Seyn qua ~~Seyn~~ ist vor der Differenz das Ereignis und deshalb *ohne* Seiendes.“ Ibid., p.306 Julgamos, neste momento, oportunas também as seguintes palavras de Adorno: “A dialética entre ser e ente, o fato de nenhum ser poder ser pensado sem o ente e nenhum

Mas o principal, aqui, é: será que este acontecer do ser no ente, de acordo com a perspectiva anterior, não se deixaria compreender como uma tendência de queda, do mundo em direção ao intramundano? Para recordarmos, “mundo” se refere, em *Ser e Tempo*, ao fenômeno da unidade prévia entre o ser-aí, envolvido em seus projetos, e os entes intramundanos que lhe vêm ao encontro e que ele pode compreender como entes que se referem uns aos outros a partir dessa totalidade significativa. Como se sabe, o fenômeno pelo qual Heidegger analisa este conceito é a ocupação e, a partir dela, o ente que primeiro nos vem ao encontro na ocupação: o instrumento. Do ponto de vista da linguagem, o fenômeno do mundo culmina na análise da conjuntura ou significância [*Bedeutsamkeit*].<sup>575</sup> O importante, para nós, é que, além de ressaltar a polissemia da palavra mundo, que pode se referir tanto à totalidade dos entes quanto à região em que se dá o encontro com entes afins entre si como, por exemplo, “a região dos objetos possíveis da matemática”, Heidegger conclui que a “própria mundanidade pode modificar-se e transformar-se, cada vez, no conjunto de estruturas de ‘mundos’ particulares, embora inclua em si o *a priori* da mundanidade em geral”.<sup>576</sup> Otto Pöggeler resume da seguinte maneira a questão que pretendemos levantar, e que logo em seguida toma forma na passagem de Heidegger para uma determinada concepção da obra de arte: “Já que a própria ‘mundanidade’ do mundo, porém, é liberada como um nada, no uso do conceito de mundo se faz valer a tendência de queda, de entender o mundano a partir do intramundano: nos conceitos de história mundial (SuZ, 389,381) e tempo do mundo (422), a

---

ente sem mediação, encontra-se reprimida por Heidegger: os momentos que não são sem que um seja mediado pelo outro são para ele o uno sem mediação, e esse uno é o ser positivo. Mas o cálculo não fecha. A relação de débito entre as categorias é impugnada. Arrancado a fórceps, e ente retorna: o ser purificado do ente só permanece fenômeno originário enquanto possui em si uma vez mais o ente que exclui. Heidegger resolve esse problema com uma jogada de mestre estratégica; essa é a matriz de todo o seu pensamento. Com o termo “diferença ontológica”, sua filosofia toca até o momento indissolúvel do ente.” Adorno, *Dialética Negativa*, op.cit., p.104

<sup>575</sup> Id., *Sein und Zeit*, §18

<sup>576</sup> Ibid., §14, p.65

ênfase cai sobre o intramundano.”<sup>577</sup> No opúsculo sobre a origem da obra de arte, Heidegger analisa dois exemplos, mas aplica a função de abrir um mundo mais enfaticamente a apenas um deles. Sobre os sapatos de Van Gogh, interpretados por Heidegger como pertencendo à camponesa, ele diz:

O que acontece aqui? O que na obra está em obra? A pintura de Van Gogh é o abrir-se [*Eröffnung*] daquilo que o utensílio, o par de sapatos camponês, na verdade é. Esse ente emerge para o desocultamento [*Unverborgenheit*] de seu ser. Ao desocultamento do ente os gregos denominavam ἀλήθεια. Nós dizemos verdade [*Wahrheit*] e pensamos muito pouco com essa palavra. Na obra, se aqui acontece um abrir-se do ente naquilo que ele é e como é, está em obra um acontecer [*Geschehen*] da verdade.”<sup>578</sup>

Aqui, poderíamos admitir, ocorre um abrir-se do ente em seu mundo, isto é, como pertencendo a um mundo, no contexto de significância, na conjuntura de ocupação da camponesa, que o quadro de Van Gogh traz à tona. Neste sentido, pode-se dizer que ele abre um mundo. A questão reside no tipo especial de ente que é a obra de arte: um ente que coloca o ente em geral na dimensão do aberto, na medida em que “ilumina a abertura do aberto [*die Offenheit des Offenen*], no qual ele emerge.”<sup>579</sup> Não deixa de ser uma decadência ou, melhor

---

<sup>577</sup> Pöggeler, O. *Der Denkweg Martin Heideggers*. Tübingen: Neske, 1963, p.209 Pöggeler demonstra com perspicácia como a analítica do instrumento não dá o mundo [*Welt*] em sua mundanidade, mas apenas as conexões de sentido proporcionadas pela instrumentalidade no mundo circundante [*Umwelt*]. Assim, a floresta é lenha, a montanha é pedreira, etc. O mundo em sua nudez é um motivo antimetafísico, “que deixa ser o Ser mesmo em seu Nada indisponível.”

<sup>578</sup> Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks*, op.cit., p.21 Na tradução de alguns trechos do opúsculo, foram-nos de grande utilidade algumas excelentes versões disponíveis em português, como a de Maria José Campos. *A Origem da Obra de Arte*. Kriterion. Revista de Filosofia. Belo Horizonte: Fafich, 1992, n.86 e a de Laura de Borba Moosburger. “*A Origem da Obra de Arte de Martin Heidegger*”: Tradução, Comentário e Notas. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007.

<sup>579</sup> Ibid., p.50 Em *Da essência da verdade*, o aberto [*Offenen eines Bezirks*], e não sua abertura [*Offenheit*], é destacado como horizonte no qual se dá o encontro com o ente, e que é assumido por este como campo de relação [*Bezugsbereich*], dentro do qual o ente se torna dizível. Cf. Id., “Vom Wesen der Wahrheit”. In: *Gesamtausgabe* Bd. 9. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, p.184



dizendo, um empréstimo. Como o ser não se dá fora do ente, ele toma emprestado ao ente que é a obra de arte o seu caráter aberto, e assim pode vir-a-ser no ente e manter, mesmo assim, o seu caráter de abertura, que não é mais a mera abertura vazia do nada, mas a abertura de um ente que, sendo, deixa o ser acontecer enquanto tal.<sup>580</sup> A obra de arte é o ente que deixa ser negando-se como ente. Sendo, a pintura de Van Gogh é tanto mais quanto o ser dos sapatos (através dela) a suplanta. A essência da obra de arte, segundo o exemplo do quadro de Van Gogh seria, então, esta: pôr em obra a verdade do ente. Porém, prossegue Heidegger, o exemplo se presta a mal-entendidos, pois se poderia pensar que o êxito do pintor estaria numa certa concordância com um ente isolado, ou na beleza da representação, etc. Nisto já está em jogo o caráter ambíguo deste ente que é a obra de arte, mas não em toda a sua clareza:

Aonde [*Wohin*] pertence uma obra? A obra pertence como obra somente ao âmbito que é aberto por ela mesma. Pois o ser-obra da obra se manifesta [*west*] e somente se manifesta em tal abrir-se. Dissemos que na obra está em obra o acontecimento da verdade. A alusão ao quadro de Van Gogh tentou designar esse acontecimento. Em vista disso surgiu a pergunta pelo que seja a verdade e como a verdade pode acontecer. Nós questionamos agora a questão da verdade tendo em vista a obra. Todavia, para nos familiarizarmos mais com o que está em questão, é necessário tornar mais uma vez visível o acontecimento da verdade na obra. Para essa tentativa, seja escolhida intencionalmente uma obra que não possa ser contada entre obras da arte figurativa [*darstellenden Kunst*]. Uma obra arquitetônica, um templo grego, não figura nada. Está simplesmente aí, em meio ao vale de rochedos escarpados.<sup>581</sup>

---

<sup>580</sup> A esta caracterização da verdade como “deixar ser o ente” se liga a reconhecida tese de Heidegger de que “a essência da verdade é a liberdade”. Ibid., p.186 Numa outra formulação, em que fica clara a relação com o conceito de mundo: “Somente a liberdade pode deixar ao Dasein um mundo imperar e mundar [*walten und welten*].” “Vom Wesen des Grundes”. In: *Gesamtausgabe* Bd. 9. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, p.164

<sup>581</sup> Id., *Der Ursprung des Kunstwerks*, op.cit., p.27

A diferença ou, melhor dizendo, a dissimetria entre os dois exemplos está em que o templo grego, mais claramente do que o quadro, não põe em obra a verdade de um ente na medida em que este pertence a um mundo, isto é, abre o ente no seu contexto de referência, mas em que o próprio templo “primeiramente junta e reúne em torno de si ao mesmo tempo a unidade daquelas vias e relações, nas quais nascimento e morte, desgraça e bênção, vitória e humilhação, prosperidade e decadência – ganham para o ser humano a figura do seu destino. A amplitude dominante dessas referências abertas é o mundo desse povo historial.”<sup>582</sup> É nos marcos estabelecidos pelo templo grego que todo ente vem ao encontro como pertencente àquele mundo. O ente entra no mundo [*Welteingang*] aberto pelo templo, adquirindo o aspecto de ente intramundano. O templo mesmo, porém, ao abrir o mundo, se fecha. Ele não se deixa encontrar como algo, por sua vez, dentro do mundo por ele mesmo aberto, a não ser, nas palavras de Heidegger, “como obra”.<sup>583</sup> Mas o fato é que esta caracterização é contra-intuitiva, pois encontramos também o templo como um ente dentro do mundo.<sup>584</sup> Dito de forma quase grosseira, ainda que a época daquelas vias e relações não mais exista, pode-se até hoje visitar as ruínas do templo no sítio arqueológico de Paestum, próximo a Salerno, na região da Campânia, sul da Itália.

Nesse sentido, que Heidegger pretende dar ao templo, diferentemente do que ocorre ao quadro de Van Gogh, a obra de arte não deveria participar do complexo de referências [*Bedeutsamkeitsbezügen*] que dá sentido à ocupação. Ela não se refere a outro ente, mas

---

<sup>582</sup> Ibid., 27-8

<sup>583</sup> Parte desta resistência se refere à luta com a Terra, cujos detalhes deixaremos de lado. Cf. Ibid., pp.28ss

<sup>584</sup> Este é, aliás, o núcleo da objeção de Habermas, que desenvolveremos posteriormente: “Se compreendemos as estruturas do mundo da vida que possibilitam o conhecimento de alguma coisa no mundo objetivo como algo que, por sua vez, se encontra no mundo, enredamo-nos nas conhecidas aporias da “coisa em si”. VJ (31/29)

apenas a si mesma.<sup>585</sup> O templo não tem só um caráter não-figurativo, mas também um aspecto não-lingüístico – no sentido de condição do lingüístico – ou, se pretendemos que o modo de exposição de Heidegger é bem-sucedido, compreendemos assim o que exatamente ele tem em vista, a saber, que: *o lingüístico só pode ser compreendido pela essência do poético, e não o contrário.*

Ainda em *Ser e Tempo*, Heidegger reconhecia que o caráter de totalidade referencial [*Verweisungsganzheit*] do instrumento na compreensão do ente intramundano deveria ser aprofundado a partir do fenômeno da própria referência, precisamente numa análise ontológica do instrumento que se pode encontrar no “instrumento” privilegiado que são os sinais. Esta análise resulta na distinção entre referência ôntica, por exemplo, a referência do martelo à sua serventia, e referência ontológica, isto é, a referência enquanto sinal que, por ser ontológica, pode ocorrer de muitas maneiras, como anúncio, prenúncio, vestígio, marca, etc. “Ambas se identificam tão pouco que apenas em sua unidade possibilitam a concreção de um determinado tipo de instrumento”.<sup>586</sup> Entretanto, ao separar aquilo que ocorre em conjunto, Heidegger depara, na caracterização do sinal, com um problema análogo ao da obra de arte:

*O sinal é um ente onticamente à mão que, enquanto esse instrumento determinado, desempenha ao mesmo tempo a função de algo que indica a estrutura ontológica da manualidade, totalidade referencial e mundanidade. Nisto está enraizado o privilégio desse manual no interior do mundo circundante ocupado pela circunvisão. Se a própria referência deve ser, portanto, do ponto de vista ontológico, fundamento do sinal, ela mesma não pode ser concebida como sinal.*<sup>587</sup>

---

<sup>585</sup> Poderíamos reportar esta descrição à clarificação da mesmidade [*Selbstheit*] através do “caráter de acontecimento de um mesmo” [*Geschehenscharakters eines Selbst*], em *Da Essência do Fundamento*. Esta mesmidade residiria na transcendência, enquanto “relação originária da liberdade para com o fundamento, (que) nós denominamos o *fundar*”. Cf. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, op.cit., p.164-5

<sup>586</sup> Id., *Sein und Zeit*, §17, p.78-9

<sup>587</sup> Ibid., §17, p.82-3 Em itálico no original

Como instrumento peculiar, o sinal – por exemplo, uma placa de trânsito – indica ontologicamente a manualidade e a mundanidade em geral de todo instrumento, mas é ao mesmo tempo ele mesmo, do ponto de vista ôntico, um manual e um ente intramundano, mas como manual privilegiado e como ente que vem ao encontro, na ocupação, em primeiro lugar. A análise da conjuntura de significado ou “Bedeutsamkeit”, portanto, deveria levar apenas à conclusão de que existem intelecções de significado mesmo na ausência de um “ente” ou “essência” a ser significada; em virtude do complexo de referências ou, poderíamos dizer com Wittgenstein, devido à função que o significado cumpre no jogo. Se o jogo funciona bem assim, a pergunta pela essência é descabida ou desimportante. Mas aqui os dois filósofos se separam radicalmente. Ambos desacreditam um fundamento último. Mas Heidegger acredita numa indagação última: por que afinal o ser e não o nada? Em *Sobre a certeza*, fica claro que Wittgenstein não admite uma indagação última, assim como uma dúvida radical, pois a certeza é condição de toda dúvida. Não há distinção rígida entre o lingüístico e o poético. Mas Heidegger quer pensar este acontecer fundador, que chamará mais tarde de *stiften*.<sup>588</sup> Ou, para ser mais preciso, ele não pode deixar de pensar o que interpela a pensar.<sup>589</sup>

Nesse sentido, se o ser é sempre ser de um ente que se dá no interior de um mundo, sendo o acontecimento do ser enquanto tal simultâneo ou co-originário à abertura de mundo, podemos dizer que a pergunta pelo Ser torna-se pergunta pelo Mundo, supra-horizonte no qual

---

<sup>588</sup> Cf. *Vom Wesen des Grundes*, op.cit.

<sup>589</sup> Para C. Lafont, é esse problema estrutural da análise heideggeriana da linguagem que leva, primeiramente, a uma distinção entre linguagem como “sistema” (*Sprache*) e linguagem como processo (*Rede*), que refletiriam a mesma distinção em Humboldt, de linguagem como sistema (*ergon*) e como discurso (*energeia*). Daí a tese de Heidegger de que “o discurso é o fundamento existencial-ontológico da linguagem”. *Sein und Zeit*, §34, p.69 “Para dizer com as palavras de Wittgenstein: “Compreender uma frase significa compreender uma linguagem” *Investigações Filosóficas*, op.cit., §199”. Cf. Lafont, *Sprache und Welterschließung*, op.cit., p.94ss Depois da chamada virada, Heidegger seguiria então, de acordo com Lafont, os rastros de uma conceituação que escapasse destes problemas estruturais. Entre essas tentativas se encontra, em primeiro lugar, o texto *Da Essência do Fundamento*, que analisamos adiante. Cf. *Ibid.*, p.117

se responde à interpelação do ser dos entes. Porém, o mundo mesmo nunca *é*, ele “munda”.<sup>590</sup> Somos levados a admitir que o acontecimento da verdade, ou a abertura de mundo, na obra de arte, tanto quanto a compreensão de ser ainda não conceituada, é “pré-ontológico” ou “ontológico em sentido lato”.<sup>591</sup> Heidegger tentará compreender este fenômeno a partir do entrelaçamento mútuo entre verdade, fundamento e diferença ontológica. Ou, como ele mesmo diz a propósito de onde se oculta o problema ontológico em Kant: o problema “da conexão essencial de ser, verdade e fundamento”<sup>592</sup>. A pergunta pelo ser acaba conduzindo a outros fenômenos que não se reduzem a ele: verdade e fundamento.<sup>593</sup> Ou, para ser lacônico, o *aí* não se reduz ao Ser, mas juntos eles compõem uma “constituição originariamente unida”.<sup>594</sup> O tipo de “referência” implícito no conceito de abertura de mundo – da obra de arte ou do sinal – ontológico em sentido lato, juntamente com a identidade do ser-aí, estaria, por sua vez, fundada na referência recíproca entre os modos de fundar, sem que seja possível esclarecer em que sentido ocorre tal “referência” que, na verdade, só é possível pela liberdade.<sup>595</sup>

E esta abismalidade [*Abgründigkeit*] do Dasein não é, por sua vez, nada que se abra para uma dialética ou uma dissecação psicológica. O ir-se

<sup>590</sup> “Welt ist nie, sondern *weltet*.” Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, op.cit., p.164

<sup>591</sup> Ibid., p.132

<sup>592</sup> Ibid., p.136 Esta conexão é marcada com o selo da “transcendência”, que abre o “*âmbito privilegiado [ausgezeichneten Bezirk]*” para a formulação de todas as questões que concernem ao ente como tal, isto é, em seu ser.” Ibid., p.159

<sup>593</sup> “O problema positivo do que é entendido por mundo, do que determina a ‘referência’ [*Bezug*] do ser-aí ao mundo, isto é, de como deve ser conceituado o ser-no-mundo como constituição do ser-aí originariamente unida, discutimos aqui somente na direção e nos limites exigidos pelo problema do fundamento que nos orienta.” Ibid., p.141-2

<sup>594</sup> A totalidade insinuada no conceito de mundo ultrapassa a universalidade do ser, e só poderá ser tematizada no espaço da transcendência, entendida como liberdade para o fundamento, na unidade originária entre *possibilidade, chão e legitimação*, que é a essência tríplice do fundar. Para uma análise aprofundada deste entrelaçamento, cf. Werle, *Poesia e Pensamento em Hölderlin e Heidegger*, op.cit., p.39ss

<sup>595</sup> “Subsiste aqui apenas ainda uma comunidade artificial forçada e lúdica do fraseado? Ou são os três modos de fundar, contudo, ainda idênticos *numa* perspectiva – embora isto seja diferente em cada caso? Esta pergunta deve ser realmente respondida de modo afirmativo. Porém, a clarificação *do* significado segundo o qual os três modos inseparáveis de fundar se correspondem unitariamente e, no entanto, dispersos, não se deixa conduzir no ‘nível’ da presente consideração”. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, op.cit., p.171

do abismo na transcendência fundante é muito antes o movimento primordial, que a liberdade executa conosco mesmo, “dando-nos a entender” com isto, isto é, antecipando-nos como originário conteúdo de mundo, que este, quanto mais originariamente é fundado, com tanto mais simplicidade atinge o coração do ser-aí, sua mesmidade [*Selbstheit*] no agir. A não-essência do fundamento é, portanto, unicamente “superada” no existir fático, mas nunca eliminada.<sup>596</sup>

Por fim, ao ente ambíguo sobre o qual incide a pergunta pelo mundo, isto é, não pelo ser deste ou daquele ente, mas pelo ente em sua totalidade, corresponde um pensamento igualmente ambíguo:

Pelo fato de a plena essência da verdade incluir sua não-essência e antes imperar sobre tudo como dissimulação, a filosofia, enquanto pergunta por esta verdade, é em si ambivalente [*zwiespältig*]. Seu pensar é a serenidade da mansidão, que não se recusa ao velamento do ente em sua totalidade. Seu pensar é, especialmente, a decisão [*Entschlossenheit*] pelo rigor, que não rompe o velamento, mas que compele sua essência intacta para o aberto da compreensão [*Offene des Begreifens*] e, assim, para sua própria verdade.<sup>597</sup>

O pensamento filosófico, enquanto aberto, compele a abertura de mundo para sua forma aberta, e no entanto rigorosa, de perquirição, e assim resguarda a verdade da não-essência da verdade: o velamento. Sua contradição está em pensar o ser dos entes a partir do ente em sua totalidade, por conseguinte, a partir do ser de um “ente” que abre o mundo: “uma pergunta que não se atém unicamente ao ente, mas também não admite nenhum poder exterior.”<sup>598</sup> O pensamento é interpelado pelo Ser a pensar esta questão para além do lingüístico, ali onde ele encontra o poético. Poderíamos sustentar então uma identidade

---

<sup>596</sup> Ibid., 174 Nesse sentido, esta referência é tautológica e, por isso, também não dialética, como já havia suscitado o jovem Adorno em sua crítica a Heidegger. Hegel discute o caráter não-dialético da tautologia em Hegel, *Ciência de la Lógica*, op.cit., p.39ss

<sup>597</sup> Id., *Vom Wesen der Wahrheit*, op.cit., p.199

<sup>598</sup> Ibid., p.199 A tarefa de pensar o ente na sua totalidade a partir de um ente peculiar como a obra de arte, que abre o mundo, se torna um problema distinto, mas igualmente difícil de resolver, daquele que Heidegger denuncia na colocação da questão onto-teo-lógica, de um ente supremo.

originária entre linguagem e mundo circundante, mas não entre pensamento e mundo (como em Hegel). E que o pensamento parte de uma cisão irrevogável que o poético tem a função, não de restaurar, mas de dar um novo começo, uma nova época.<sup>599</sup>

### *O “desafio pós-moderno”*

Basicamente, a compreensão da linguagem e da poesia em Heidegger padece de uma hipóstase de sua função semântica ou, para dizer com Lafont, de uma “absolutização” [*Verabsolutierung*]<sup>600</sup> da função de abrir o mundo, gerando problemas estruturais, entre os quais o principal é a dificuldade de compatibilizar o conceito de mundo com o de ente intramundano que tem a função de abri-lo. Isto é, Heidegger não consegue extirpar, pela raiz, a capacidade da linguagem de se referir aos entes, mesmo que sejam entes especiais como, em primeiro lugar, o próprio ser-aí, e posteriormente os signos lingüísticos ou as obras de arte e, entre estas, mesmo que sejam obras de arte que não se refiram a nada, como o templo grego. Por outro lado, além de conceder, contra os pressupostos de sua própria pragmática formal, a plausibilidade da discussão sobre a verdade artística, Habermas reconhece que “original é o

---

<sup>599</sup> Heidegger realiza uma ultrapassagem semelhante àquela sobre a qual Wittgenstein nos adverte no prefácio ao *Tractatus*: “Para trazer um limite ao pensamento, teríamos que pensar os dois lados do limite (teríamos que poder pensar o que não se deixa pensar). Os limites só podem ser trazidos na linguagem, e o que fica para além do limite é simplesmente contrassenso.” (Wittgenstein, L. *Tractatus logico-philosophicus – Logisch-philosophische Abhandlung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1963.) No entanto, Heidegger também se resguarda das dificuldades de uma linguagem contra a qual deve se impor a tarefa do pensamento: “A dificuldade está na linguagem. Nossas línguas ocidentais, cada qual de um modo diferente, são línguas do pensamento metafísico. Deve ficar em aberto se a essência das línguas ocidentais é em si puramente metafísica e, portanto, modelada definitivamente pela onto-teo-lógica, ou se estas línguas garantem outras possibilidades do dizer, e isto significa ao mesmo tempo possibilidades do não-dizer que diz. Com suficiente frequência mostrou-se-nos durante os exercícios do seminário a dificuldade a que segue exposto o dizer pensante [*denkende Sagen*].” Heidegger, M. “Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik”. In: *Gesamtausgabe* Bd.11, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, p.78-9

<sup>600</sup> Lafont, *Sprache und Welterschließung*, p.11ss

uso que Heidegger faz desse conceito de mundo para uma crítica da filosofia da consciência”.<sup>601</sup>

Este conceito de verdade serve de fio condutor com o qual Heidegger introduz o conceito-chave da ontologia fundamental: o conceito de mundo. O mundo constitui o horizonte que abre o sentido, dentro do qual o ente, ao mesmo tempo, escapa e se manifesta ao ser-aí que cuida existencialmente do seu ser. O mundo sempre antecede ao sujeito que, agindo ou conhecendo, relaciona-se com objetos. Não é o sujeito que estabelece relações com algo no mundo, mas é o mundo que, em primeiro lugar, institui o contexto a partir de cuja compreensão podemos deparar com o ente. (...) É óbvio o ganho, em termos de estratégia conceitual, diante da filosofia do sujeito: o conhecimento e a ação não precisam mais ser concebidos como uma relação sujeito-objeto.<sup>602</sup>

Este ganho conceitual, portanto, não poderá ser descartado – se Habermas pretende, também em seu projeto de uma razão comunicativa, escapar ao esquema sujeito-objeto – permanecendo apenas o problema, não desprezível, das relações entre mundo e ente intramundano que observamos na estratégia de Heidegger de fornecer ao Ser o seu aí (*Da*), o mundo aberto, que depois da chamada virada é atribuído à obra de arte:

Heidegger ontologizou decididamente a arte e apostou tudo em um movimento de pensamento destrutivamente libertador que deve superar a metafísica a partir de si mesma. Com isso, escapa das aporias de uma crítica auto-referencial da razão que tem de destruir seus próprios fundamentos. (...) Heidegger tenta romper o círculo mágico da filosofia do sujeito, liquezafendo temporalmente seus fundamentos. Mas o superfundamentalismo de uma história do Ser que abstrai de toda

---

<sup>601</sup> DFM (176-7/209-10)

<sup>602</sup> DFM (175/208) Em conformidade com a interpretação aqui destacada, Habermas entende que “Heidegger explicita um conceito de mundo, correlato ao do pragmatismo, enquanto contexto de circunstâncias. Este é generalizado, então, para além do domínio do disponível e interpretado como contexto de remissões [*Verweisungszusammenhang*]”. (176/209)



história concreta revela que ele permanece preso ao pensamento negado.<sup>603</sup>

Habermas precisa compatibilizar, portanto, dois aspectos deste argumento. Em primeiro lugar, a fim de escapar a uma crítica autodestrutiva da razão, ele concede premissas de uma ontologização da arte ou, pelo menos, de uma função poética da linguagem com forte tom antificcional. Do contrário, ele não pode, com os instrumentos da própria razão, dizer em que consiste a vida deformada. Em segundo lugar, ele não pode, ao seguir esta via, simplesmente *inverter* a parte proscrita da imagem dialética, isto é, apontar de modo “superfundamentalista” o outro esquecido da razão, o que significaria, ainda que com os papéis invertidos, afirmar a mesma figura de pensamento.<sup>604</sup> O fato é que esta inversão mostra, acima de tudo, a dificuldade de “nivelar o “fenômeno estético” e equiparar a arte à metafísica.”<sup>605</sup> Não por acaso, esta é uma outra deficiência, de suma importância, da compreensão da arte de Heidegger, que, ao contrário da maioria dos teóricos críticos, mal

---

<sup>603</sup> DFM (129/150)

<sup>604</sup> “Heidegger percebe o fracasso de sua tentativa de romper o círculo mágico da filosofia do sujeito; mas não percebe que esse fracasso é uma consequência daquela questão do Ser que só se pode pôr no horizonte de uma filosofia primeira, ainda que em guinada transcendental. A saída que se lhe oferece é uma operação que, com bastante frequência, repreendeu na “inversão nietzschiana do platonismo”: colocar a filosofia primeira de cabeça para baixo, sem se livrar de sua problemática”. DFM (180/214) De algum modo, porém, permanece a questão de saber se “filosofia do sujeito” e “filosofia primeira” são idênticos para Habermas. Curiosamente, a sessão intitulada “*Prima philosophia como filosofia da consciência*”, em PPM (38-39/40-1) não oferece material substantivo para melhor esclarecimento da questão. Enquanto momento de reconstrução do pensamento metafísico, Habermas parte da convicção de Adorno de que o idealismo platônico tinha-se enganado desde o início “pensando que as idéias ou *formae rerum* contêm realmente em si mesmas, como uma reduplicação, aquilo que elas produziram como sendo o material e o não-ente”. Isso teria ocorrido em virtude de um temor da antiga filosofia, ao voltar-se para o sujeito, para a identidade pura, de cair na condicionalidade do que é meramente subjetivo, noutras palavras, no relativismo subjetivista de Protágoras. Esta leitura de Habermas e Adorno coincide com a que esboçamos no início deste trabalho, caracterizada nos termos mais grosseiros da oposição entre “realidade própria” e “própria realidade”. Cf. também Adorno. “Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel: Einleitung”. Digitale Bibliothek Band 97: *Gesammelte Schriften*, S. 2214 (GS 5, S. 28). Habermas limita-se a afirmar que “a filosofia idealista renova a ambos, o pensamento da identidade e a doutrina das idéias, na base da subjetividade, entrevista no momento da passagem do paradigma da ontologia para o do mentalismo. (...) [A razão moderna] assume a herança da metafísica na medida em que garante o primado da identidade frente à diferença e a precedência da idéia frente à matéria.” A resposta a esse “círculo mágico”, que inclui tanto a inversão pós-moderna da filosofia primeira quanto a filosofia do sujeito, será o que Habermas designa como o seu renovado “pensamento pós-metafísico”.

<sup>605</sup> DFM (122/143)

observou os esforços da arte de sua época: “Uma comparação com Walter Benjamin poderia mostrar quão pouco Heidegger foi influenciado pelas experiências genuínas da arte de vanguarda”.<sup>606</sup> Sendo assim, mesmo que não se possa simplesmente invertê-lo e identificá-lo com a verdade, o fenômeno estético continua sendo a *via regia* de uma crítica da razão que não se torna autodestrutiva. É no interior deste desafio, levantado na discussão com o pensamento pós-moderno, que Habermas consolida sua visão da estética.<sup>607</sup>

Talvez a obra mais difundida de Habermas, publicada em 1985, *O Discurso Filosófico da Modernidade* é um exercício de diagnóstico de época. Fundamentalmente, o argumento de Habermas consiste na distinção entre dois discursos típicos a respeito dos “tempos modernos”, que respondem a uma mesma conjuntura cultural. Partiremos primeiro da conjuntura para, em seguida, esclarecer os dois tipos de discurso.

Foi no domínio dos debates da crítica estética, no processo de distanciamento em relação a prescrições artísticas, que a famosa *querelle des anciens et des modernes* tomou consciência, pela primeira vez, “do problema de uma fundamentação da modernidade a partir de si mesma”.<sup>608</sup> O partido dos modernos questionava o sentido de imitação dos modelos antigos, baseando-se no argumento histórico de um belo relativo, condicionado temporalmente, fundado em sua legalidade autônoma. “Para Baudelaire a experiência *estética* confundia-se, nesse momento, com a experiência *histórica* da modernidade. Na experiência

---

<sup>606</sup> DFM (122/143)

<sup>607</sup> A expressão “desafio pós-moderno” se tornou, no âmbito das discussões da filosofia do discurso, relativamente freqüente, embora ampla e algo imprecisa. Ela designa, sobretudo, o debate de Habermas com os representantes mais eminentes do pensamento de origem francesa, em *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Cf. Duvenage, P. “The Second Phase Continues: The Postmodern Challenge”. In: *Habermas and Aesthetics*, op.cit. pp.75-95; Nascimento, Amós. *Rationalität, Ästhetik und Gemeinschaft: Ästhetische Rationalität und die Herausforderung des Postmodernen Poststrukturalismus für die Diskursphilosophie*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Uni-Frankfurt, Frankfurt am Main, 2002.

<sup>608</sup> DFM (16/13)

fundamental da modernidade estética, intensifica-se o problema da autofundamentação.”<sup>609</sup> Assim como na querela de há pouco mais de três séculos, que toma uma forma culminante em Baudelaire, a *querelle des modernes et postmodernes*, empreendida intensivamente nos anos 70 do século XX, consolida filosoficamente, a partir de uma consciência histórica, argumentos esteticamente inspirados,<sup>610</sup> como mostra o estado da questão na arquitetura, onde primeiro se encontraram rupturas mais visíveis e maior articulação dos problemas teóricos.<sup>611</sup> Em resumo, os jovens arquitetos se viram entre uma redução do movimento moderno “a um sistema de preceitos formais” e “uma arquitetura mais humana, mais cálida, mais livre e mais diretamente relacionada com os valores tradicionais”.<sup>612</sup> Importantes, para Habermas, são as soluções filosóficas por trás da polêmica estilística. “O que é comum aos “ismos” que se formam com o prefixo “pós” é o sentido do *tomar distância*.”<sup>613</sup> O problema fundamental residiria numa experiência de descontinuidade, isto é, de que o pós-modernismo – ao contrário da palavra “pós-industrial”, por exemplo, que designa uma ampliação dos setores de prestação de serviços, mas sem questionar que o capitalismo “*continuou a se desenvolver*” – se transforma efetivamente num anti-modernismo. Ora, a movimento da Ilustração, tendo

---

<sup>609</sup> DFM (17/14)

<sup>610</sup> Procuro parafrasear aqui a expressão particularmente feliz de Duvenage “*aesthetically informed arguments*”, pouco traduzível em português. Estes argumentos inspirados esteticamente foram, segundo ele, especialmente utilizados pela primeira geração da teoria crítica, o que, estranhamente, não é o caso de Habermas. Cf. Duvenage, *Habermas and Aesthetics*, op.cit., p.1 Na verdade, segundo nossa interpretação, este é mais o caso de Habermas do que a maior parte das leituras de sua obra estaria disposta a admitir.

<sup>611</sup> Habermas, J. “*Moderne und postmoderne Architektur*”. In: *Philosophisch-politische Aufsätze 1977-1990*. Leipzig: Reclam, 1990. (Trad. Carlos Eduardo Jordão. “Arquitetura moderna e pós-moderna”. In: Arantes, Otília & Arantes, Paulo. *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas*. São Paulo: Brasiliense, 1992.) Cf. Lyotard, J. “*Notizen über die Bedeutung von “post-“*”. In: *Postmoderne für Kinder*. Wien: Passagen, 1987, p. 99 Segundo Lucia Santaella, Federico de Oníz teria sido o primeiro a usar a expressão “pós-moderno”, em sua introdução à *Antología de la Poesía Española e Hispanoamericana*, de 1934, que se tornaria corrente, a partir da década de 70, tanto em teoria da literatura quanto da arquitetura. Cf. Santaella, L. “*Krise der Moderne?*”. In: *Mehrdeutigkeiten der Moderne*, Intervalle Bd. 1, Kassel, 1998. Cf. também Majetschak, *Jürgen Habermas und Jean-François Lyotard über Moderne und Postmoderne*, op.cit., pp. 37-51

<sup>612</sup> Benévolo, L. *Geschichte der Architektur des 19. und 20. Jahrhunderts* apud Habermas, *Moderne und postmoderne Architektur*, op.cit. p.55

<sup>613</sup> Habermas, *Moderne und postmoderne Architektur*, op.cit. p.56

rompido com o passado grego e cristão, sabia da sua consciência histórica, sem com isso ter se tornado “historicista”, ou seja, sem distanciar o passado pela segunda vez, movimento pelo qual “o pluralismo estilístico, que até então fizera figura de incômodo, torna-se pois um trunfo”. Daí a necessidade e a urgência do desafio: “por isso temos de enfrentar a questão acerca de nossa atitude diante desta descontinuidade nova e agora aberta”.<sup>614</sup>

Diante dessa conjuntura, Habermas diagnostica, como dissemos, dois discursos típicos, cujas principais inspirações seriam Hegel e Schelling. “Com a arquitetura historicista o idealismo abandonava as suas intenções originárias. (...) A arquitetura historicista abandona esta idéia de reconciliação e o espírito, já não sendo força reconciliadora, passa a alimentar o dinamismo compensatório de uma realidade enfeitada e oculta por detrás das fachadas”.<sup>615</sup> Por outro lado: “Enquanto no Ocidente cristão os “novos tempos” significavam a idade do mundo que ainda está por vir e que despontará somente com o dia do Juízo Final – como ocorre ainda na *Filosofia das idades do mundo*, de Schelling –, o conceito profano de tempos modernos expressa a convicção de que o futuro já começou: indica a época orientada para o futuro, que

---

<sup>614</sup> Ibid., p.58 O fato de que esta querela não é mais decidida apenas em revistas de arquitetura, mas no plano da consciência histórica, mostra-se também nas atuais discussões em filosofia da música. Já Adorno tinha observado o conflito entre o progresso e a restauração primitiva na oposição entre Schoenberg e Stravinsky. Cf. Adorno, Th. W. *Filosofia da Nova Música*. São Paulo: Perspectiva, 2004. Atualmente, a impositação conservadora é interpretada como mistura irônica de citações. V. Safatle considera que a discussão adorniana sobre Stravinsky é atual, “já que Stravinsky, de maneira sintomática, pode nos oferecer o quadro de compreensão para a racionalidade dos dispositivos formais que estruturam vários programas-chave no interior do novo tonalismo. Há, por exemplo, uma linha reta que vai de Stravinsky até John Adams e Thomas Adès.” Safatle, V. *Cinismo e Falência da Crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008, p.195 O estilo musical chamado “novo tonalismo” seria caracterizado por uma indiferença em relação à resistência do material, com a consciência não-formalista de que, como “afirma Steve Reich: “Para mim, princípios naturais de ressonância e da percepção musical humana não são limitações; são fatos da vida”.” (p.195) Há sem dúvida uma crítica possível a este diagnóstico, que talvez alcance clareza suficiente no final deste trabalho, levando em conta a noção de limite a que está sujeita a racionalidade comunicativa, desde os desenvolvimentos do conceito de natureza em *A crise de legitimação*. A interpenetração de natureza e semântica, como sendo, de um lado, a resistência do material, como para Adorno, mas também como interpretação dessa resistência, pode ser capaz de mostrar que nem toda consciência de limites identifica-se simplesmente com autolimitação ou com indiferença, mas antes com uma experiência-limite ou, nas palavras de Reich, “fatos da vida”.

<sup>615</sup> Habermas, *Moderne und postmoderne Architektur*, op.cit., p.64-5

está aberta ao novo que há de vir.”<sup>616</sup> Como afirma Duvenage, “no sistema de Schelling, não é o modelo de razão de Hegel, mas a poesia pública, que substitui o poder unificador da religião”.<sup>617</sup> De um lado, temos o contra-discurso da modernidade cindida de Hegel e, de outro, o antidiscurso esteticista da modernidade, que se move no âmbito da crítica anti-iluminista à razão levada adiante pelo romantismo. Habermas interpreta este último discurso como uma “mito-poética” filosoficamente inspirada, ligada a uma determinada esperança messiânica, que haveria de se tornar, com Nietzsche, dionisiaca em vez de cristã.<sup>618</sup> Porém, o que é de extremo interesse, para nós, é que Habermas, mesmo colocando-se contra uma despedida apressada da modernidade, sempre foi um crítico das intenções originárias do idealismo a propósito de uma reconciliação universal, ao menos com os meios de que o idealismo dispunha. Além disso, se bem recordamos, ele enfatizou – no seu conceito de materialismo como complexidade hermenêutica – a importância de um espaço para o tipo de contingência histórica, aberta ao futuro e ávida por inovações, inclusive semântico-religiosas, a que o sistema de Hegel se furtava, sem precisar mencionar seu próprio trabalho de juventude sobre a filosofia das idades do mundo de Schelling. Seria preciso compatibilizar, da mesma forma, o repúdio do antidiscurso esteticista da modernidade e a crítica de Habermas a Hegel, renovada com as seguintes palavras:

A racionalidade do entendimento, que a modernidade sabe que lhe é própria e reconhece como único vínculo, deve ampliar-se até a razão, seguindo os rastros da dialética do esclarecimento. Porém, como saber

---

<sup>616</sup> DFM (14/9)

<sup>617</sup> Duvenage, *Habermas and Aesthetics*, op.cit., p.77

<sup>618</sup> Cf. DFM (114/134ss): “Nietzsche se distancia desse pano de fundo romântico. A chave é oferecida pela comparação de Dioniso com Cristo, efetuada não apenas por Hölderlin, mas por Novalis, Schelling, Creuzer e em toda a recepção do mito no primeiro romantismo. Essa identificação do vertiginoso deus do vinho com o deus cristão salvador é possível apenas porque o messianismo romântico objetiva um *rejuvenescimento*, não uma *despedida* do Ocidente.”

absoluto, essa razão assume, por fim, uma forma tão avassaladora que não apenas resolve o problema inicial de uma autocertificação da modernidade, mas o resolve *demasiado bem* [zu gut]: a questão sobre a autocompreensão genuína da modernidade submerge sob a gargalhada irônica da razão. Já que a razão ocupa agora o lugar do destino e sabe que todo acontecimento [*Geschehen*] de significado essencial *já* está decidido. Dessa maneira a filosofia de Hegel satisfaz a necessidade da modernidade de autofundamentação apenas sob o preço de uma desvalorização da atualidade e de um embotamento da crítica.<sup>619</sup>

Dito de outro modo, interrogativo, como é possível escapar à “contradição performativa” que reside no momento autodestrutivo da crítica da razão e, por outro lado, de uma reflexão absoluta intensificada, que desvaloriza a atualidade e embota a crítica do presente, levando em consideração aspectos de uma ontologização da arte que abre o mundo, sem com isso inverter os papéis de um modo de fundamentação doentio, da estrutura aporética da filosofia do sujeito? É impressionante, no decorrer da obra, a forma como Habermas reúne pensadores tão diferentes quanto Heidegger, Derrida, Foucault e Castoriadis sob uma mesma bandeira, a do antidiscurso da modernidade, que recairia na estrutura aporética da inversão. Entretanto, tendo em vista a crítica a Hegel, ele precisa assumir como desafio este discurso diante da possibilidade de uma crítica do presente, isto é, do potencial crítico da abertura de mundo, que acontece de modo contingente, no conceito de uma modernidade aberta a inovações. Não nos orientamos aqui nem pela obra destes pensadores em particular nem pela justeza da interpretação que Habermas lhes concede, mas apenas na medida em que compõem, segundo ele, o antidiscurso da modernidade. Orientamo-nos por essa via, sobretudo, na medida em que todos são, como veremos, objetos da mesma caracterização circunscrita e criticada em Heidegger e, mesmo assim, assumida como um desafio.

---

<sup>619</sup> DFM (55-6/60-61)

Num dos principais pontos dessa discussão, Habermas entende, por exemplo, que a crítica de Derrida à escritura fonética visa à denúncia de uma escrita que “torna independente o dito em relação ao espírito do autor e ao alento do destinatário, assim como em relação à presença do objeto de que se fala. O *medium* da escritura confere ao texto sua autonomia pétrea em face de todos os contextos vivos.”<sup>620</sup> Também essa tentativa, segundo Habermas, “não se desprende das pressões do paradigma da filosofia do sujeito. Sua tentativa de suplantar Heidegger não escapa da estrutura aporética do acontecer da verdade esvaziado de toda validade da verdade”.<sup>621</sup> Aqui, Habermas opõe claramente a validade da verdade [*Wahrheitsgeltung*] ao acontecimento da verdade [*Wahrheitsgeschehens*]. Não obstante, ele precisa reconhecer, em benefício de seu próprio projeto de uma pragmática discursiva, que essa crítica de Derrida ao “platonismo do significado” é justa: “Com razão, Derrida censura o fato de que, desse modo, a linguagem fique reduzida àquelas partes úteis para o conhecimento ou para a fala que constata fatos. A lógica tem prioridade sobre a gramática, a função cognitiva sobre a função do entendimento intersubjetivo.”<sup>622</sup> Em particular, o debate com Derrida tem uma importância adicional por enriquecer as discussões levantadas no contexto do Primeiro Interlúdio da *Teoria da Ação Comunicativa* a propósito da tese de Tugendhat segundo a qual todo enunciado em primeira pessoa pode ser transformado num enunciado objetivo, o que tornaria difuso, do ponto de vista de uma estética da verdade, o limite entre uma linguagem subjetiva ou ficcional e uma linguagem “séria”.

No “*Excursus sobre a diferença de gênero entre filosofia e literatura*”, Habermas afirma que “Derrida quer estender a soberania da retórica sobre o domínio da lógica para

---

<sup>620</sup> DFM (196/233)

<sup>621</sup> DFM (197/234)

<sup>622</sup> DFM (204/243)

resolver o problema diante do qual se encontra a crítica totalizante da razão”,<sup>623</sup> o que definitivamente não é uma estratégia conceitual completamente estranha ao primeiro. A dificuldade residiria numa assimilação da crítica da razão à crítica literária. O problema que Adorno reconhece como inevitável é, por conseguinte, encoberto por Derrida como sendo “desprovido de objeto”, visto que “a empresa desconstrutivista não se deixa comprometer com as obrigações discursivas da filosofia e da ciência”,<sup>624</sup> isto é, abdicam de qualquer pretensão cognitiva.<sup>625</sup> No entanto, como Habermas pode sair da aporia da auto-refencialidade sem transferir, pelo menos em parte, para a retórica, a crítica da razão? Talvez o ponto-chave da problemática consista menos na concessão de uma capacidade poética da linguagem, o que o próprio Habermas faz, do que numa absolutização da sua função de abrir o mundo.

Na controvérsia entre Derrida e Searle, retomada por Habermas, renova-se o debate em torno do caráter parasitário dos modos fictícios, simulados ou indiretos de emprego da linguagem. “Enunciada por um ator sobre o palco, como elemento de uma poesia ou ainda no interior de um monólogo, uma promessa torna-se, como afirma Austin, “particularmente vazia e nula”. ”<sup>626</sup> Contudo, é preciso esclarecer o que se entende por uso “sério” da linguagem. Se colocarmos sob esta categoria os usos da linguagem voltados ao entendimento, também os modos fictícios, quando empregados corretamente em seus contextos, por exemplo, a fala de um ator no palco, são, em determinado sentido, muito “sérios”. Diálogos ou monólogos, seja no teatro, no cinema ou na literatura, não “enganam” ninguém, mas trazem à tona muito seriamente – inclusive na comédia – a inserção da linguagem no seu contexto, a sua margem

---

<sup>623</sup> DFM (221/264)

<sup>624</sup> DFM (222-3/265)

<sup>625</sup> Cf. Menke-Eggers, C. *Die Souveränität der Kunst*. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida. Frankfurt am Main: Athenäum, 1988.

<sup>626</sup> DFM (229/273) Para um desenvolvimento desta mesma problemática, cf. “Filosofia e ciência como literatura?”. PPM (242-263/235-255)



de variação, os seus usos possíveis, os conflitos comunicativos, a possibilidade de mal-entendidos, ambigüidades, etc., o que, de certa forma, nos abre os olhos para os enganos da linguagem.<sup>627</sup> “Essa variação de contexto, que afeta o significado, não pode, em princípio, ser detida ou controlada, já que os contextos não podem ser esgotados teoricamente, isto é, dominados de uma vez por todas.”<sup>628</sup> Agora, se entendemos por emprego “sério” da linguagem apenas aqueles, como pretende Habermas, que são “eficientes para a ação”, corremos o risco, já discutido, de um curto-circuito entre fim ilocucionário e interesse perlocucionário. A coordenação da ação através de um uso estratégico da linguagem ultrapassa o limite de um emprego sério, pois “sério” significa aqui justamente a dissimulação do caráter fictício do fim ilocucionário. Na arte, acontece o oposto, ou seja, o tornar patente do caráter fictício de um emprego lingüístico, a fim de trazer à tona aspectos de sua função poética que, por assim dizer, *subjaz* aos demais empregos da linguagem. Quando se afirma, seguindo a perspectiva de Derrida, e com razão, que “se não fosse possível a um personagem em uma peça de teatro fazer uma promessa, não haveria promessas na vida real”, disso não se segue, de nenhum modo, que “o comportamento sério é a representação de um papel dentre outros”.<sup>629</sup> A pretensão de verdade levantada pelas obras de arte é um potencial para desvelar precisamente na medida em que coloca o expectador diante do jogo entre aparência e verdade sendo, neste caso, uma espécie de “aviso”, de “advertência” sobre a possibilidade de um uso

---

<sup>627</sup> Cf. Hess-Lüttich, Ernst W.B. *Kommunikation als ästhetisches Problem*. Tübingen: Narr, 1984. Além dos exemplos significativos explorados nos diálogos de Kafka, ou mesmo no realismo de Brecht, observem-se também certos diálogos cômicos, baseados na imitação e na caricatura, onde é possível experimentar um tipo de catarse baseada no “desmascaramento do ridículo”, no momento em que a verdade vem à tona. O desmascaramento do falso “marquês”, em *As preciosas ridículas*, dos falsos “médicos”, em *O doente imaginário*, ou do falso “beato moralista”, em *Tartufo*, só para citar o nome de Molière. Cf. Grupillo, A. “A urbanização da província”: Molière e a categoria do ridículo. In: *Artefilosofia*, Ouro Preto, n.3, jul.2007, p.193-200.

<sup>628</sup> DFM (231/276)

<sup>629</sup> DFM (230/274)

“fictício”, isto é, “estratégico” nos empregos lingüísticos que se dão fora do palco. É nisto que consiste seu potencial cognitivo.

Habermas entende, equivocadamente, que “as restrições, sob as quais os atos ilocucionários desdobram uma força coordenadora da ação e provocam conseqüências relevantes para a ação, definem o domínio da linguagem “normal”. Tais restrições podem ser analisadas como aquelas pressuposições idealizantes que temos de efetuar na ação comunicativa”.<sup>630</sup> Não são as pressuposições idealizantes que permitem delimitar o campo de um emprego “sério” e não parasitário da linguagem, mas o emprego correto do uso lingüístico que fornece as condições pressupostas como “normais” em uma comunidade lingüística. Sempre podemos falar de um emprego correto de um ato de fala no palco, na medida em que “quando a linguagem cumpre uma função poética, realiza-a em uma relação reflexiva da expressão lingüística consigo mesma”.<sup>631</sup> Não por acaso, o conceito de uma função poética da linguagem pode ser de especial interesse contra uma absolutização da função de abrir o mundo. Aqui entra em jogo o esquema funcional de Roman Jakobson, que enriquece as funções básicas estabelecidas por Bühler, e que deixamos anteriormente por ser analisado. Segundo Jakobson:

Toda tentativa de reduzir a esfera da função poética à poesia ou de limitar a poesia à função poética seria uma simplificação enganosa. A função poética não representa a única função da arte da palavra, mas apenas uma função *dominante e estruturalmente determinante*, enquanto em todas as outras atividades lingüísticas desempenha um papel subordinado e complementar. Ao *dirigir a atenção para o lado sensível dos signos*, essa função aprofunda a dicotomia fundamental

---

<sup>630</sup> DFM (230-1/275)

<sup>631</sup> DFM (235/280)

entre signos e objetos. Por esse motivo, caso investigue a função poética, a lingüística não pode restringir-se ao campo da poesia.<sup>632</sup>

A abordagem de Jakobson é mais complexa do que se poderia imaginar. De um lado, ela concede que a função poética da linguagem está presente em *todos* os usos lingüísticos, sendo impossível, através de pressupostos idealizadores quaisquer, extirpar pela raiz esta referência do uso lingüístico ao seu emprego correto em situações comunicativas. No entanto, ele é rigoroso em afirmar que “na arte da palavra”, embora as outras funções lingüísticas também estejam presentes, a função poética é a dominante. Por fim, ele insiste em que a lingüística não pode restringir a investigação da função poética da linguagem apenas à poesia, sem contudo hipertrofiar esta função a ponto de converter toda linguagem em uma variante dos modos fictícios de emprego. Até porque, com isso, se perderia também a pretensão de verdade erguida com a própria função poética. Jakobson conclui que *não se pode reduzir a função poética à poesia nem tampouco a poesia à função poética*. O fundamental, aqui, é que embora se dirija ao *medium* lingüístico enquanto tal a função poética não elimina a distinção entre signo e referência – ou entre mundo e ente intramundano, para usar outro vocabulário – mas antes “aprofunda” a dicotomia fundamental entre signos e objetos. Por isso, as forças coordenadoras da ação, que estão neutralizadas e completamente ausentes na compreensão da arte e da poesia como “abertura de mundo”, são simplesmente enfraquecidas no conceito de uma função poética da linguagem.<sup>633</sup> Isso significa que, mesmo no uso lingüístico voltado à coordenação das ações, é preciso se movimentar numa função poética da linguagem que não

---

<sup>632</sup> Jakobson, R. “Linguistik und Poetik”. In: *Poetik*. Frankfurt am Main, 1979, p.92 *apud* DFM (235/281)

<sup>633</sup> Daí James Bohman poder dizer que “Habermas está, portanto, errado em corrigir sua intuição prévia de que a abertura [*disclosure*] está ligada à “função poética” da linguagem de Jakobson e introduzir uma função de abertura de mundo distintivamente heideggeriana.” Bohman, J. “World Disclosure and Radical Criticism”. In: *Thesis Eleven* 1994, n.37, p.90

coordena nada, mas situa os participantes numa linguagem. Entretanto, embora se apóie explicitamente no esquema de Jakobson em sua crítica a Derrida, Habermas permanece vinculado ao conceito de Heidegger:

Na modernidade, diferenciaram-se “esferas de valor” a partir de cada um desses momentos – a saber, a arte, a literatura e a crítica especializada em questões de gosto, sobre o eixo da *abertura do mundo*, por um lado, e os discursos ligados a soluções de problemas e especializados em questões de verdade e justiça, sobre o eixo de *processos de aprendizado intramundanos*, por outro.<sup>634</sup>

Este modo de conceituação estranha, pois o conceito de abertura de mundo, enquanto acontecimento da verdade, opõe-se explicitamente à validade da verdade, conseqüentemente, ao conceito de uma esfera de valor.

Antes de passar, porém, a esta questão, convém ressaltar, ainda que brevemente, um outro aspecto do desafio colocado pelo antidiscurso da modernidade. O modelo da “inversão” da razão, ou da relação da razão com o seu outro, revela uma metafórica de cisão e exclusão que se torna mais clara no debate de Habermas com Foucault, o qual passaremos em revista. Tal discussão permite ver, ao mesmo tempo, quão ambiciosa é a empresa filosófica de Habermas, e quão agudo é o seu problema.

Como dissemos, Habermas sempre chamou atenção para os problemas *lógicos* da crítica da razão. Quando esta é levada a cabo com os instrumentos da própria razão, já sabemos, incorre na contradição performativa de uma petição de princípio. Quando, por outro

---

<sup>634</sup> DFM (393/471) E, também, embora ele mesmo, Habermas, tenha verificado que “Heidegger se contenta em indicar, de modo global, a linguagem como a morada do Ser; apesar da posição privilegiada atribuída à linguagem, nunca a investigou sistematicamente.” DFM (193/230) Observe-se que a crítica a Heidegger, de um déficit lingüístico, é semelhante à de um déficit sociológico em Adorno, isto é, a de uma hipertrofia da pretensão do discurso filosófico e uma falta de diálogo com as ciências, na nova figura de um pensamento pós-metafísico.

lado, é buscada num discurso diferenciado, indireto, carente de pretensões racionais, recai numa inversão da filosofia do sujeito ou, mais precisamente, numa inversão fundamentalista da razão, que não pode explicitar seus fundamentos normativos. Sem querer entrar nos méritos da teoria do poder de Foucault, que Habermas critica, interessa-nos aqui explorar as conseqüências metodológicas de uma alteridade enfática entre a razão e o seu outro, particularmente visível no “interesse filosófico pela loucura como um fenômeno complementar da razão”<sup>635</sup>

Conquanto reconheça que, por certo, as análises de Foucault são mais ricas e simplesmente mais informativas que as explanações de Heidegger e Derrida sobre a técnica, por se movimentarem no âmbito objetivo da historiografia empírica e erudita,<sup>636</sup> Habermas pode, mediante a localização de uma aporia metodológica, equiparar novamente Foucault a Heidegger:

Por um lado, Foucault tem de conservar, no conceito de um poder que se oculta ironicamente no discurso como vontade de verdade e que ao mesmo tempo sobressai, o sentido transcendental das condições de possibilidade da verdade. Por outro, não somente opõe ao idealismo do conceito kantiano uma temporalização do *a priori* – de modo que as novas formações discursivas, que substituem as antigas, possam emergir como *eventos* [*Ereignisse*] – mas, mais ainda, despoja o poder transcendental das conotações que Heidegger prudentemente reserva a uma história aurática do Ser. Foucault não apenas historiciza como, ao mesmo tempo, procede de maneira nominalista, materialista e empirista, ao pensar as práticas transcendentais de poder como o particular, resistente a todo universal, como o inferior, o sensível-corporal, o que escapa a todo inteligível.<sup>637</sup>

---

<sup>635</sup> DFM (280/335) Ou, mais enfaticamente ainda, que “o louco e o criminoso só podem desdobrar essa força da negação ativa, como razão invertida [*verkehrte Vernunft*], portanto, graças aos momentos separados da razão comunicativa.” DFM (281/336, nota 3)

<sup>636</sup> DFM (392/470)

<sup>637</sup> DFM (301/359) “*Ereignisse*” em itálico no original.

Com efeito, a aporia só se sustenta porque essas práticas transcendentais destranscendentalizadas – este é o paradoxo – ao contrário do que Habermas pensa, não são completamente ininteligíveis. Apenas ele quer chamar atenção para um determinado tom da retórica foucaultiana, em relação à qual a de Heidegger seria mais difícil de denunciar, como prossegue o texto: “Na última filosofia de Heidegger, não são fáceis de estabelecer as conseqüências paradoxais de um conceito fundamental contaminado de significações contrárias, visto que a recordação do ser imemorial foge ao juízo formulado com base em critérios verificáveis.”<sup>638</sup> O gesto metodológico de Foucault, que precisamente se tinha tornado elogiável, transforma-se em motivo para a crítica.<sup>639</sup> O que está em jogo, aqui, são novamente as intersecções entre mundo e ente intramundano, entre as condições de possibilidade transcendentais e uma abordagem concreta. E, de fato, é preciso reconhecer, tivemos muito mais dificuldades de localizar estas intersecções em Heidegger do que Habermas julga ter quando formula suas objeções lógicas a Foucault. Esta problemática, que em Heidegger aparece como *diferença* ontológica, em Foucault é denunciada como “*fusão* da noção idealista de síntese transcendental com os pressupostos de uma ontologia empírica”.<sup>640</sup> As intersecções entre mundo e ente intramundano não precisam hipostasiar uma semântica da abertura de mundo a ponto de impedir a referência ao ente intramundano, mas também não

---

<sup>638</sup> Ibid.

<sup>639</sup> “Em suma, a genealogia das ciências humanas de Foucault apresenta-se em um papel duplo desconcertante. Por um lado, desempenha o *papel empírico* de uma análise das tecnologias de poder que devem explicar o contexto funcional social da ciência do homem; aqui as relações de poder interessam enquanto condições de nascimento e enquanto efeitos sociais do saber científico. Essa mesma genealogia desempenha, por outro lado, o *papel transcendental* de uma análise das tecnologias de poder, que devem explicar como os discursos científicos sobre o homem são de modo geral possíveis.” DFM (322/384)

<sup>640</sup> DFM (322/384) Para a distinção entre a origem [*Ursprung*] heideggeriana e o conceito de procedência [*Herkunft*] que a genealogia de Foucault herda de Nietzsche, cf. Foucault, M. “Nietzsche, Genealogy, History”. In: *Language, Counter-Memory, Practice – Selected Essays and Interviews*. Ithaca: Cornell University Press, 1977.

pode fundir o condicionado com as condições, efetuando “uma fusão de significados opostos”.<sup>641</sup>

É precisamente essa fusão que Habermas quer evitar e, por isso, é obrigado a assumir, com Heidegger, que “A história dos transcendentais e da transformação dos horizontes de abertura do mundo exigem conceitos *distintos* daqueles que são próprios ao ôntico e ao histórico. É nesse ponto que os caminhos se bifurcam”.<sup>642</sup> Noutras palavras, embora toda a objeção aos défits ônticos de Heidegger, que teriam sido supridos pelas investigações lingüísticas de Derrida e pela historiografia concreta de Foucault, Habermas considera mais consistente a base conceitual que parte de uma diferença ontológica, isto é, que não confunde o conceito de mundo com o de ente intramundano, nem as estruturas transcendentais com as histórico-concretas. “É aqui”, repetimos, “que os caminhos se bifurcam”.<sup>643</sup> Não obstante, Habermas procurará manter esta diferença sem consumir a validade no conceito de sentido. Evita a fusão para possibilitar uma *relação* entre o a priori de sentido da linguagem e os processos de aprendizado intramundanos, ainda que pareça uma idéia dissonante atribuir ao primeiro o privilégio de uma determinada “esfera” de valor.

#### *Validade e verdade: o deflacionamento da diferença entre ação e discurso*

A dissonância equivale, aqui, a uma justaposição, mas não fusão, de idéias opostas, que visa ignorar ou superar a “metáfora espacial da razão inclusiva e exclusiva”, pois

---

<sup>641</sup> DFM (300/358)

<sup>642</sup> DFM (299/357)

<sup>643</sup> Pode-se compreender essa separação de “caminhos” também como a distinção entre, de um lado, um pensamento da finitude e, de outro, “De Hegel a Merleau-Ponty, (...) tentativas de superar esse dilema em uma disciplina que unifique os dois aspectos e de compreender a história concreta das formas *a priori* enquanto um processo de autocriação do espírito e do gênero.” Tentativas que encarnariam “a utopia do autoconhecimento completo”. DFM (308-9/368)

“somente uma razão à qual atribuíssemos um poder-chave poderia incluir ou excluir”.<sup>644</sup> Há qualquer coisa de anárquico e relativista nesta idéia, que Weber tentou expressar com as seguintes palavras:

Agora, por esta palavra [racionalismo] são compreendidas as mais altas diferenças (...). Existem, por exemplo, ‘racionalizações’ da contemplação mística, isto é: de um comportamento que, visto de outros âmbitos da vida, é especificamente ‘irracional’, exatamente assim como há racionalizações da economia, da técnica, do trabalho científico, da educação, da guerra, da jurisprudência e da administração. Pode-se, além disso, ‘racionalizar’ cada um desses âmbitos sob pontos de vista e direções totalmente distintas, e o que é ‘racional’ desde um ponto de vista, observado desde outro, pode ser ‘irracional’.<sup>645</sup>

Talvez estejamos nos movendo num espaço que, se proporciona os distintos “âmbitos” da vida, não pode ser ele mesmo um “âmbito”, ao qual se pudesse contrapor um Outro, sob cujo ponto de vista ele seria irracional. Neste espaço, o par de conceitos racional/irracional não mais se aplica.<sup>646</sup> E, de fato, é assim que Habermas descreve, como um desafio ou *experiência-limite*, o conceito de abertura de mundo: “A força de abertura do mundo própria da linguagem não é racional nem irracional; como condição de possibilidade de um

---

<sup>644</sup> DFM (360/430)

<sup>645</sup> Weber, M. *Die protestantische Ethik*, Bd. I, 1973, p.20 *apud* TAC I (255/243-4). Também numa formulação categórica de seus estudos de sociologia da religião, Weber afirma: “Algo nunca é ‘irracional’ em si, mas desde um determinado *ponto de vista* racional.” Id., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, 1963, p.35 n1.

<sup>646</sup> Nas intrigantes palavras de Bento Prado Jr.: “Irracionalismo é um pseudoconceito. Pertence mais à linguagem da injúria do que da análise. Que conteúdo poderia ter, sem uma prévia definição de Razão? Como há tantos conceitos de Razão quantas filosofias há, dir-se-ia que irracionalismo é a filosofia do Outro. Ou pastichando uma frase de Émile Bréhier que, na ocasião, ponderava as acusações de libertinagem, poderíamos dizer: “on est toujours l’irrationaliste de quelqu’un”. Prado Jr., B. *Erro, Ilusão, Loucura*. São Paulo: Editora 34, 2004, p.256 *apud* Safatle, V. “Grande Hotel Abgrund”. In: *O que nos faz pensar*. n°22, novembro de 2007, p.14. Em tom consonante, Heidegger interpreta o Bem [*agathón*] de Platão, remetendo-o a este *espaço de transcendência* onde ocorre aquela conexão entre ser, verdade e fundamento: “Não é por acaso que o *agathón* está indeterminado sob o ponto de vista do conteúdo, e de tal maneira que todas as definições e interpretações devem fracassar sob este ponto de vista. Explicações racionalistas fracassam da mesma maneira que a fuga ‘irracional’ para o ‘mistério’. A clarificação de *agathón* deve ater-se, de acordo com a indicação que dá o próprio Platão, à tarefa da interpretação essencial da conexão de verdade, compreensão e ser. A interrogação que se volta para a interna possibilidade desta conexão vê-se ‘forçada’ a realizar *expressamente* a ultrapassagem [para a transcendência].” Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, op.cit., p.160



comportamento racional ela é, em si, a-razional. Esse caráter sempre foi menosprezado na história da filosofia.”<sup>647</sup>

Diante de um dilema como esse, o sociólogo não tem alternativa senão reduzir toda legitimidade a uma validade meramente empírica, como Weber o percebe de modo exemplar quando interpreta o conceito de ordem jurídica.<sup>648</sup> Ao filósofo, porém, resta a opção de guardar esta dimensão aberta para um momento realmente importante. Ele pode adiar ao máximo o acontecimento, substituindo a *tipologia* das esferas de racionalidade e valor por uma *topologia* do espaço aberto, guardando-o como “lugar” da verdade.<sup>649</sup>

Com efeito, desde *Ser e Tempo*, Heidegger sempre opôs sua concepção de verdade ao conceito corrente de validade, e de fato com um desprezo notável:

---

<sup>647</sup> VJ (133/129)

<sup>648</sup> “É óbvio... que a ordem jurídica ideal da “teoria do direito” não tem nada que ver diretamente com o cosmo do agir econômico fático, pois ambos estão em níveis distintos: um no nível ideal do dever do valor [*Geltensollens*], o outro no do acontecer [*Geschehens*] real. Apesar disso, se a economia e a ordem jurídica mantêm tão íntimas relações uma com a outra, então esta última não é entendida no sentido jurídico, mas sociológico: como validade *empírica*. O sentido da expressão ‘ordem jurídica’ muda completamente. Ele não significa mais um cosmo de normas logicamente deduzidas como ‘corretas’, mas um complexo de motivos de determinação fáticos do agir humano real.” Weber, M. *Wirtschaft und Gesellschaft*, Köln, 1964, p.234 *apud* TAC I (268/254-5). Na verdade, o tema da a-razionalidade remete às origens da teoria sociológica da ação, que tinha de explicar a ordem fática do agir econômico, difícil de conceituar segundo as orientações normativas do modelo de razão. Hans Joas elabora uma reconstrução particularmente brilhante desta origem, desde a “tese de convergência” de Hobbes, nos primórdios da filosofia social, da problemática de um agir subjetivo egoísta, até as tentativas de Parsons para resolver o problema através de uma teoria da ação, passando pelas análises de Vilfredo Pareto de um agir “não-lógico” ou “pseudo-razional”. Cf. Joas, H. “Die Entstehung der Handlungstheorie”. In: *Die Kreativität des Handelns*, op.cit., pp.19-105. Cf. também Böhle, F. e Weihrich, M. (Eds.) *Handeln unter Unsicherheit*. Wiesbaden: VS Verlag, 2009.

<sup>649</sup> Esta é a solução a que se vê obrigada a ontologia fundamental de Heidegger, pois não haveria sentido fora das ontologias regionais. O caráter desse espaço aberto ou “lugar da verdade” ultrapassa a questão do “sentido” do ser, como fica explícito nesta passagem: “Depois de *Ser e Tempo*, o pensamento substitui a locução do “sentido do ser” pelo de “verdade do ser”. E, para evitar todo contrassenso sobre a verdade, “verdade do ser” é interpretado como “lugar do ser”. Isso supõe, certamente, uma compreensão do ser-lugar do lugar. Onde a expressão *topologia do ser*.” Heidegger, M. “Vier Seminare”. In: *Gesamtausgabe* Bd.15, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977 p.73. Cf. também Pöggeler, O. “Heideggers Topologie des Seins”. In: *Philosophie und Politik bei Heidegger*. Freiburg/München: Alber, 1974, p.71-104 e Pádua, Ligia. A “*Topologia do Ser*” – *Lugar, Espaço e Linguagem no Pensamento de Martin Heidegger*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005. Sobre determinados motivos anárquicos, embora inteiramente diversos, tanto em Heidegger como em Habermas, cf. Schürmann, R. *Le principe d’anarchie: Heidegger et la question de l’agir*. Paris: Éditions du Seuil, 1982; Niesen, P. e Herborth, B. (orgs). *Anarchie der kommunikativen Freiheit*. Jürgen Habermas und die Theorie der internationalen Politik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.

Não discutiremos em maiores detalhes a teoria do “juízo”, hoje predominante, que se orienta pelo fenômeno da “validade”. Basta uma indicação da problematidade variada do fenômeno da “validade” que, desde Lotze, se apresenta como “fenômeno originário”, ou seja, um fenômeno que já não é mais passível de uma análise ulterior. Esta condição deve-se simplesmente ao fato de o fenômeno não ter sido esclarecido em sua constituição ontológica. (...) Validade indica, por um lado, a “*forma*” da realidade, atribuída ao conteúdo do juízo enquanto o que permanece inalterado frente ao processo “psíquico” de julgamento. (...) Por outro lado, validade também significa que o sentido do juízo de valor vale para o seu “objeto”, assumindo também o significado de “*validade objetiva*” e objetividade em geral. O sentido “válido” dos entes é válido em si, mesmo “independente do tempo”, vale ainda também no sentido de ter valor *para* todos os que julgam racionalmente. Validade significa agora *constringência*, “validade universal”. (...) As três acepções explicitadas de “valer”, ser ideal, objetividade, constringência, não são apenas confusas em si mas se confundem entre si.<sup>650</sup>

Com isso, Heidegger quer dizer que, partindo de sua problemática ontológica, ele não vai restringir previamente o conceito de sentido à acepção de “conteúdo do juízo”, isto é, não pretende encarar a validade como fenômeno originário. Na verdade, essa precedência se deve às origens neokantianas de uma conceituação abrangente do fenômeno da validade, em que já se manifestava o seu “problema ontológico”.<sup>651</sup>

O conceito de valor eleva-se a tema central da filosofia a partir da década de 40 do século XIX, por intermédio das discussões da disciplina então chamada “economia nacional” e pelo modo perspicaz como delas se apropriou a interpretação kantiana de Lotze.<sup>652</sup> A origem dessa apropriação reside na crítica de Fries e Herbart, representantes do neokantismo prévio,

---

<sup>650</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, §33, p.155-6

<sup>651</sup> Cf. Gadamer, H-G. “Das ontologische Problem des Wertes” (1971). In: *Neuere Philosophie II, Gesammelte Werke* B.4. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1987, pp.189-202

<sup>652</sup> Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, op. cit., p.197; sabe-se que Windelband foi aluno de Lotze, de um lado, e que o próprio Rickert estudou economia nacional em Strasbourg com G.F. Knapp e L. Brentano, antes de estreitar relações com Max Weber. Cf. Ibid., p.207 e Ollig, H-L., *Der Neukantianismus*, op.cit., p.60

ao renascimento metafísico da identidade escolástica entre o verdadeiro e o bom pela pena de Hegel, com a qual este se opunha à dualidade kantiana entre ser e dever.

A perda de status sofrida pelo Bem leva afinal à tentativa de uma palavra substituta de ocupar o seu lugar. O “valor” importado da economia nacional é o *caput mortuum* de um conceito antes vívido. O Bem, desgarrado do ser, ontologicamente enraizado, não mais sobre o ente [*über-seiend*], como para os platônicos, mas antes sob o ente [*unter-seiend*], apenas ainda “válido” (assim como falamos também do dólar ou do marco, que eles valem tanto ou quanto) – tal é o conceito de valor de tão efêmera honra filosófica.<sup>653</sup>

É na busca de uma solução metafísica à questão do dever, para a qual um conceito ontológico de Bem – do bem existente, da eticidade inevitavelmente atrelada ao ser – não poderia servir, que se recorre ao conceito econômico de valor. O problema ontológico daí resultante é que o valor, apesar de desligado do ser, deve designar algo de objetivo. “O ente é, os valores valem”, dirá Lotze, indicando que estes devem valer objetivamente, sem contudo existirem.<sup>654</sup> Mas tal problema metafísico deixa de ser importante, na medida em que, paralelamente, enquanto objetivos, os valores se convertem em temas materiais para as ciências sociais e históricas – temas como a ação, o direito, a economia, o estado, etc. – e que, enquanto ciências objetivas dos valores, tomam o lugar à filosofia prática.<sup>655</sup> Interpretado como conteúdo objetivo de sentido, o conceito de valor dispensa a estratégia argumentativa de Windelband da fundamentação transcendental de uma pretensão de validade incondicionada numa consciência supra-individual, a “Normalbewußtsein”, ao mesmo tempo em que dá

---

<sup>653</sup> Kuhn, Helmut. “Das Gute”. In: Krings et al. (Ed.). *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. München, 1973, p.671 *apud* Schnädelbach, op.cit., p.199

<sup>654</sup> Cf. Schnädelbach, op.cit., p.199

<sup>655</sup> Por outro lado e, simultaneamente, desde que Marx aplicava à situação atual a tentativa hegeliana de mediação dialética entre teoria e prática, “as questões que caíam sob a competência da razão prática já não deviam mais poder ser resolvidas apenas por meios filosóficos.” TAC I (216/205)

materialidade ao formalismo moral kantiano e permite pensar também aqueles valores culturais aos quais não correspondem um dever em sentido moral, mas o dever de reconhecer um direito de pretensão, como os valores ‘verdadeiro’ ou ‘belo’. Enquanto conteúdos objetivos da consciência, os valores valem universal e objetivamente, para além da contingência dos fatos, sem contudo reduzir-se a um imperativo meramente formal. Mediante uma estratégia conceitual sofisticada, por assim dizer, a universalidade dos valores é garantida, não pela transcendência pura do dever, mas pela objetividade de seu conteúdo de sentido – analogamente à objetividade dos juízos de conhecimento pela referência aos objetos da experiência possível.

No que concerne ao status *ontológico* dos valores, recomenda-se, para além da diferença »ser-valer«, distinguir com clareza entre os pares de conceitos »real-ideal« e »objetivo-subjetivo«. Valores são *reais*, se eles se dão na realidade, e eles são *ideais*, se eles existem apenas no plano da consciência. Isto não é para confundir-se com a diferença entre »objetivo« e »subjetivo«, que apenas está envolvida na questão de se os valores existentes, sejam ideais ou reais, existem independentemente da consciência que os compreende. Também o que existe na consciência pode ser experimentado como independente da consciência; um idealismo objetivo dos valores é assim pensável como um realismo subjetivo dos valores, que declara que existem efetivamente valores, mas cujo tipo e intensidade é em cada caso dependente dos sujeitos que valorizam – uma posição difícil, mas afinal imaginável.<sup>656</sup>

Em Habermas, esta estratégia torna-se ainda mais sofisticada, uma vez que a intersubjetividade do entendimento mútuo oferece um plano conceitual no qual o “subjetivo”

---

<sup>656</sup> Schnädelbach, op.cit., p.205 Segundo Schnädelbach, ao contrário do que ocorre a Fries e Herbart, é antes um problema metafísico, e não moral, que leva Lotze à concepção de uma filosofia do valor. Além de que sua formação como médico o convencia da insustentabilidade de uma concepção idealista e romântica da natureza, não admitia ter de recorrer a um Absoluto para garantir a ligação entre o dado e o conceito, o ente e o fim. Teria sido, então, o conceito de sentido [*Sinn*] em Fichte o que primeiro ofereceu a Lotze as condições de superar o problema. “Na Doutrina da Ciência de 1813 aparece, como designação para essa referência do mundo fático ao ético, a expressão »*Sinn*«. (...) »*Sinn* = sensorium« não é de nenhum modo separado de »*Sinn* = sentido inteligível«.” Ibid., p.208 Cf. também Joas, H. *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

pode ser confrontado com o objetivo através da mediação de uma comunidade de falantes ou, melhor, “a objetividade do mundo e a intersubjetividade do entendimento mútuo remetem uma à outra”<sup>657</sup>, não mais no sentido de uma teoria consensual da verdade, ou de um idealismo intersubjetivo, mas, antes, até mesmo no de um realismo cognitivo interno, que, no entanto, não renuncia ao questionamento transcendental.<sup>658</sup> A diferença entre mundo e ente intramundano é desonerada, mas não suprimida; e a razão para isso é que: “Se queremos fazer justiça à *autocompreensão normativa dos participantes* e conservar o questionamento transcendental sem revogar a destranscendentalização, **parece impossível nos esquivarmos das consequências aporéticas desse movimento.**”<sup>659</sup>

A consequência aporética fundamental, para cuja explicação recorreremos à metáfora musical “dissonância”, é a convivência mais ou menos pacífica entre a tomada de consciência de uma força geradora do mundo e a manutenção de uma relação epistêmica com os entes dentro do mundo, ou objetos da experiência possível, a partir de um horizonte próprio de significação, dado pela linguagem natural. Habermas obriga-se a esta consequência porque

---

<sup>657</sup> VJ (25/24)

<sup>658</sup> “A concepção da suposição de um mundo repousa, do mesmo modo que a idéia da razão cosmológica, de Kant, sobre a diferença transcendental entre “mundo (*Welt*) e “intramundano” (*Innerweltliches*), que reaparece em Heidegger como diferença ontológica entre “ser” (*Sein*) e “ente” (*Seiendes*). O mundo objetivo, suposto por nós, é diferente daquilo que, conforme tal suposição, pode aparecer como objeto (na forma de estado, coisa ou evento). De outro lado, tal concepção não se encaixa mais nos conceitos kantianos, opostos. A partir do desarme das categorias *a priori* da razão cognitiva (*Verstand*) e das formas de intuição, a distinção clássica entre razão e cognição torna-se menos nítida. (...) E nesse ponto, o conceito de mundo torna-se tão formal, a ponto de o sistema para possíveis referências não prejudicar determinações conceituais para objetos em geral. (...) De um ponto de vista ontológico, o idealismo transcendental que concebe a totalidade dos objetos experimentáveis como um mundo “para nós”, isto é, como um mundo que aparece, é substituído por um realismo interno. Segundo este, é “real” tudo aquilo que pode ser representado em asserções verdadeiras, apesar de os fatos serem representados numa linguagem que é respectivamente “nossa” linguagem.” Habermas, J. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005, p.34-5 (Trad. Flávio Beno Siebeneichler. *Entre Naturalismo e Religião*, op.cit., p.40-1) Doravante ENR, seguido das respectivas paginações. Cf. também VJ (40/38ss)

<sup>659</sup> VJ (34/33) Itálicos e negritos nossos. Se o leitor se recorda, no início deste trabalho, falávamos de uma crítica que, por motivos externos, inclusive políticos, se autonomiza em relação à sua correção filosófica. Eis, portanto, a circunstância a que gostaríamos de referir. Cf. p.60 acima.

não pretende “pagar o preço” por um conceito heideggeriano de história do Ser que, segundo ele, “pode ser entendido como uma tentativa de dissolver o paradoxo”:

A concepção da história do Ser [*Seinsgeschichte*] toma emprestados do modelo da história intramundana os aspectos de um acontecer contingente em que estão enredados os sujeitos capazes de falar e agir. Mas tal concepção localiza os “eventos” [*Ereignisse*] das interpretações epocais do mundo no nível transcendental de uma instauração *a priori* do sentido, do qual os contemporâneos não podem se subtrair. Os sujeitos capazes de falar e agir estão entregues à história do Ser como a uma fatalidade. Com essa concepção, Heidegger faz justiça – na forma de uma historicização do *a priori* do sentido – à destrascendentalização da espontaneidade geradora do mundo, sem precisar enfrentar conseqüências aporéticas. De um lado, ele mantém, com a diferença transcendental entre mundo e intramundano, a diferença metodológica entre investigações ontológicas e ônticas. Assim, o movimento dos destinos meta-históricos não se situa à mesma altura que o fluxo das contingências intramundanas. De outro, Heidegger também fornece um argumento em defesa da objetividade do conhecimento. Como é *o próprio Ser* que realiza seu destino meta-histórico, aquilo que a cada vez se revela aos sujeitos à luz do Ser não pode cair na suspeita de não passar de um fragmento *meramente subjetivo* do ente como um todo. Em seu processo de abertura ao mundo, o que quer que o Ser a um só tempo oculte ou faça aparecer no ente é o ente em si. Por outro lado, salta aos olhos o preço que os sujeitos que dizem “sim” e “não” devem pagar por esse fatalismo do Ser. (...) Para a autocompreensão de seres autônomos que se deixam levar por razões a tomadas de posição racionalmente motivadas, essa pretensão é uma hipoteca não menos pesada que a nivelção naturalista de nossa autocompreensão normativa.<sup>660</sup>

A solução conceitual das conseqüências aporéticas importa menos, em comparação com o que realmente tem de ser preservado diante da circunstância historial, pois se trata da “nossa” autocompreensão normativa, na medida em que, enquanto sujeitos capazes de falar e agir, e que podem dizer “sim” e “não” a uma pretensão de validade, deixamo-nos motivar por razões. Habermas procurará equilibrar essas dissonâncias na configuração de um “pensamento

---

<sup>660</sup> VJ (35-6/33-4)

pós-metafísico” que não despreza o trato cognitivo com o mundo nem tampouco os potenciais semânticos herdados, seja através da arte ou de outro meio. Os textos de maturidade de Habermas revelam um esforço não desprezível no deslocamento de conseqüências aporéticas que objetivam fazer justiça à intuição heideggeriana do a priori de sentido da linguagem sem ignorar a autocompreensão normativa de uma espécie que aprende e coordena suas ações por meio de pretensões de validade racionais. Isso tem implicações, antes e sobretudo, para um conceito discursivo excessivamente epistêmico de verdade, em relação ao qual a discussão sobre a verdade artística, de Adorno a Heidegger, constitui a contrapartida mais evidente.

A guinada ontológica representada pelas reflexões do *Discurso Filosófico da Modernidade*, ainda restringida pelo contexto de reação a um antidiscurso esteticista, mostra-se em toda sua amplitude já nas primeiras páginas de *Verdade e Justificação*, de 1999, em que Habermas reconhece que:

[sua] concepção procedural de verdade como resgate discursivo das pretensões de verdade é contra-intuitiva na medida em que, obviamente, a verdade não é um “conceito ligado ao sucesso”. Por certo, há para nós, enquanto nos movemos no nível do discurso, uma conexão epistemológica incontornável de verdade e justificação. Mas, nesse meio tempo, eu me deixei convencer (sobretudo em discussões com Albrecht Wellmer e Cristina Lafont) de que não resulta dessa circunstância nenhuma conexão conceitual entre verdade e assertibilidade racional em condições ideais. Caso contrário, não poderíamos compreender a verdade como uma “propriedade inalienável” de enunciados. Até mesmo os argumentos que nos convencem aqui e agora da verdade de “p” podem se revelar falsos em outra situação epistêmica. Razões pragmaticamente “irresistíveis” não são razões “obrigatórias” no sentido lógico de validade definitiva.<sup>661</sup>

---

<sup>661</sup> VJ (50-1/47-8)

Vimos, bastante detalhadamente, os pontos problemáticos de uma teoria da verdade entendida como procedimento, sob pressuposições ideais, de problematização das condições de aceitabilidade universal de pretensões de validade legítimas, na medida em que estas resistem a objeções no *processo* de argumentação, para o qual, bem entendido, não conta em nada a evidência de uma experiência. A verdade torna-se, assim, um processo ideal de justificação. Esta concepção havia culminado numa teoria procedimental da moral e do direito, seguindo a intuição inicial, já presente no texto de 1972 sobre *Teorias da Verdade*, de tomar o “resgate” de um título de pretensão jurídica como paradigma da dirimição de toda pretensão de validade discursiva em geral.<sup>662</sup> De acordo com essa concepção, um enunciado seria verdadeiro ao resistir a todas as tentativas de invalidação, o que é o mesmo que poder ser justificado numa situação epistêmica ideal. Desta vez, Habermas incorpora das críticas de Wellmer e Lafont “bons argumentos contra tal “epistemização” do conceito de verdade, a qual assimila “verdade” a “afirmabilidade idealmente justificada”.”<sup>663</sup>

No geral, as objeções de Wellmer e Lafont não diferem substancialmente do que discutimos como sendo o “dilema do critério” com que se defronta um conceito de verdade entendido como acordo obtido em condições ideais. Wellmer enfatiza que, quando um falante *acredita* ter boas razões para um argumento, estando assim convicto, isso não quer dizer que possua *efetivamente* boas razões para o mesmo. Esta referência à convicção dos participantes impede uma caracterização formal ou ideal dos critérios de verdade, sendo antes a situação epistêmica concreta que define as condições para um acordo racional. Isso implica, também, que “racionalidade” e “verdade” não são necessariamente idênticos. É completamente possível que uma comunidade de investigadores concorde quanto à verdade de uma teoria

---

<sup>662</sup> Id., *Faktizität und Geltung*, op.cit., pp.28ss (Trad. p.26ss)

<sup>663</sup> ENR (37/43)



determinada, a teoria de Newton, por exemplo, e mais tarde haja novo consenso sobre a falsidade da mesma teoria. Em vez de afirmar que os investigadores se comportaram irracionalmente, seria mais correto afirmar que, apesar de um consenso racionalmente motivado, não chegaram a atingir a verdade sobre certas questões físicas e que até mesmo os argumentos que, hoje, nos convencem da verdade de “p” podem se revelar falsos no futuro, numa outra situação epistêmica.<sup>664</sup> Já Lafont considera, com perspicácia, que “as condições procedimentais que garantem a aceitabilidade racional de nossos modos de obter conhecimento são condições *necessárias* da validade de seu êxito *apenas na medida* em que nenhum critério substancial de justificação pode ser uma condição *suficiente* da correção de um tal êxito (isto é, que nós apenas podemos inferir sua correção do seu *convencimento* intersubjetivo).”<sup>665</sup> Noutras palavras, é apenas porque não há, a rigor, uma condição suficiente da obtenção da verdade que podemos nos fiar nas condições necessárias da aceitabilidade racional.

O sentido de *pretensões de verdade* que atribuímos a frases assertóricas não se exaure na afirmabilidade [*Behauptbarkeit*] ideal, porque nós referimos os fatos asseverados a objetos dos quais *supomos*, pragmaticamente, que fazem parte de um mundo objetivo, que é, por conseguinte, idêntico para todos os observadores e que existe independentemente de nossas descrições. Tal suposição ontológica antecipa, para o discurso da verdade, um ponto de referência situado além do discurso, fundamentando, destarte, uma diferença entre verdade e afirmabilidade justificada.<sup>666</sup>

Porém, com isso, as condições necessárias não são simplesmente abandonadas, e sim revisadas em seu alcance, na direção de um conceito pragmático, não epistêmico, de verdade.

---

<sup>664</sup> Cf. Wellmer, A. *Ethik und Dialog*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, pp.51ss; pp.97ss

<sup>665</sup> Lafont, C. *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*. Cambridge: The MIT Press, 1999, p.285

<sup>666</sup> ENR (91-2/99-100) Em itálico no original

A argumentação permanece o único meio disponível para se certificar da verdade. Contudo, é preciso reconhecer que isso não significa uma ligação conceitual indissolúvel entre verdade e justificação, isto é, mesmo que a argumentação seja um procedimento epistemicamente incontornável, disso não se segue um conceito de verdade como afirmabilidade racional. Pelo contrário, ganha-se, desta forma, uma consciência falibilista de que confiamos em condições de acordo racional comprovadamente limitadas e finitas, pois a verdade se refere a um ponto situado além do discurso; do contrário, não poderia ser uma propriedade “inalienável” de enunciados.<sup>667</sup> O mais importante, contudo, em toda esta revisão, é que, a partir de então, cabe ao *mundo da vida* o papel fundamental de mediar a conexão entre a orientação pelas condições de justificação e a orientação pela verdade.<sup>668</sup>

De acordo com Habermas, “as práticas do mundo da vida são sustentadas por uma consciência plena de certeza que, *in actu*, não deixa nenhum espaço para reservas quanto à verdade”.<sup>669</sup> A rigor, só é possível compreender um procedimento de invalidação e resgate de razões no âmbito do discurso a partir de um comportamento solucionador de problemas, que processa decepções surgidas contra um pano de fundo de expectativas estáveis, ou seja, no contexto de concepções ingenuamente tomadas por verdadeiras.<sup>670</sup> As certezas de ação que

---

<sup>667</sup> “A meta das justificações é encontrar uma verdade que ultrapasse todas as justificações”. VJ (53/50)

<sup>668</sup> Nilson A. Alvarenga fala, corretamente, num “aumento de ingerência metodológica do conceito de mundo da vida” nas reflexões de Habermas. Cf. “Verdade, contingência e falibilismo: a teoria discursiva da verdade de J. Habermas à luz das críticas de A. Wellmer”. In: *Síntese*, Belo Horizonte, v.26, n.86, 1999, p.359 Esta consideração torna-se ainda mais interessante se atentamos para o fato de que Alvarenga dispunha, à época de sua publicação, somente das reflexões da obra *Pensamento Pós-Metafísico*, de 1988, e não ainda de *Verdade e Justificação*, que viria a confirmar esta tendência de uma “via de mão dupla entre idealizações inevitáveis do uso da linguagem e a ancoragem – também inevitável! – do significado lingüístico em contextos particulares de ação”, além de um “abrandamento do corte incisivo entre ação comunicativa e discurso”. *Ibid.*, p.359

<sup>669</sup> VJ (52/49)

<sup>670</sup> Esta formulação é claramente influenciada por certa leitura pragmatista de Heidegger, para quem, ainda em *Ser e Tempo*, “enquanto ocupação, o ser-no-mundo é tomado pelo mundo de que se ocupa. É necessário que ocorra previamente uma *deficiência* do afazer que se ocupa do mundo para se tornar possível o conhecimento, no sentido de determinação observadora de algo simplesmente dado.” Heidegger, *Sein und Zeit*, § 13, p.61 Cf. Rorty, R. *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. Especialmente o Cap. 3

permitem aos atores abordar uma situação são tomadas por absolutamente verdadeiras: “não pisamos em pontes cuja estática nos parece duvidosa”. Habermas explica essa concepção de verdade, análoga ao conceito hermenêutico de interpretação de uma situação, que franqueia o mundo, como um “realismo da práxis cotidiana”, ao qual corresponde “um conceito – subjacente, porém, apenas de modo performativo – de verdade absoluta, de verdade sem índice epistêmico.”<sup>671</sup> Os discursos, portanto, para não perder a ligação com a orientação pela verdade, permanecem engastados [*eingebettet bleiben*] no contexto das práticas do mundo da vida, e têm a função, precisamente, não de obter a verdade, mas de restabelecer um acordo de fundo parcialmente perturbado. Uma teoria discursiva excessivamente epistêmica da verdade dá lugar a uma concepção pragmática da desproblematização [*Entproblematisierung*] das questões sobre a verdade, mantendo-se, no entanto, um pressuposto de racionalidade básico de não prosseguir com a tentativa de invalidação após o esgotamento das objeções:

(...) os participantes da argumentação, que após o esgotamento de todas as objeções se convenceram da legitimidade de uma pretensão de verdade, não têm mais, no papel de atores, nenhum motivo racional para continuar sua atitude reflexiva provisoriamente assumida, em vez de compreender a bem-sucedida desproblematização das questões sobre a verdade como licença para retornar a um trato ingênuo com o mundo.<sup>672</sup>

---

“Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey” deu um passo inicial significativo nas aproximações entre Heidegger e o pensamento americano que culminou numa das discussões mais instigantes hoje disponíveis sobre o conceito de abertura do mundo. Cf. Kompridis, Nikolas. “On World Disclosure: Heidegger, Habermas and Dewey”. In: *Thesis Eleven* 1994, n.37, pp.29-45 Também Martin Seel desenvolve reflexões sobre este conceito não apenas em conexão com Dewey, mas especificamente em comparação com o conceito de correção [*rightness*] de Nelson Goodman, em Seel, M. “On Rightness and Truth: Reflections On the Concept of World Disclosure”. In: *Thesis Eleven* 1994, n.37, pp.64-81 Discutimos adiante os principais aspectos dessas contribuições.

<sup>671</sup> VJ (52/49)

<sup>672</sup> VJ (53/50)

O conceito de mundo da vida garante o entrelaçamento peculiar entre a perspectiva da ação e a perspectiva provisória do discurso, na medida em que a transcendência para a verdade é concebida *a partir de dentro* de um mundo da vida particular.<sup>673</sup> Além disso, se tomarmos a sério a contribuição de Wellmer da caracterização de um “fenômeno de interferência” entre as esferas da validade, metaforicamente associado ao êxito de uma obra de arte, devemos reconhecer ali um caso paradigmático de uma verdade ligada intimamente à ação, e não exclusivamente ao discurso. Em primeiro lugar, porque apenas em conexão com a ação a busca cooperativa pela verdade não se torna refém das condições ideais de assertibilidade racional, inerente ao discurso. Em segundo lugar, porque apenas esta busca, ancorada num comportamento solucionador de problemas, pode satisfazer-se com o esgotamento de motivos racionais para colocação em dúvida de uma pretensão de validade. E, por último, porque a ação envolve *todas* as dimensões da validade, em igual consideração tanto pelos níveis do discurso quanto pelos “tipos” de discurso, que corrigem uns aos outros. Levamos igualmente em conta motivos cognitivos, morais e estéticos para agir de determinada maneira, sem que seja possível evadir-se da coragem para decidir. Nas palavras de Seel, “racional é uma práxis que se dá na consciência da criticabilidade multidimensional [*mehrdimensionalen Kritisierbarkeit*] de suas condições, sem com isso resvalar numa mania de fundamentação [*Manie des Begründes*].”<sup>674</sup> Ainda segundo Seel, existe aqui uma margem de manobra [*Spielraum*] do agir e da crítica que afirma a diferença das formas racionais de crença. No entanto, pretender adentrar, numa busca incondicional, a perfeição completa, significaria ter de sucumbir ao motivo “subterrâneo” da finitude, que se impõe à tentativa de

---

<sup>673</sup> Cf. “Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits”. In: *Texte und Kontexte*, op.cit., pp.127-156 (Trad. pp.119-145).

<sup>674</sup> Seel, *Die Kunst der Entzweiung*, op.cit., p.20

trilhar os caminhos labirínticos da razão. “Este impulso não é nem racional nem irracional. É o impulso de uma agradável virtude, a partir de uma situação precária.”<sup>675</sup> Esta reflexão está ligada, por sua vez, ao motivo existencialista de uma condenação à liberdade, na medida em que “a liberdade é o fundamento obscuro da razão; a razão sendo a luz da liberdade”.<sup>676</sup> Mas ela se deixa conectar, com grande fecundidade, à famosa tese de Heidegger de que a essência da verdade é a liberdade.<sup>677</sup> De que a liberdade, como transcendência, é a origem do fundamento em geral, isto é, a razão do fundamento, sem contudo que isso signifique, a rigor, fazer algum outro uso da liberdade a não ser fundamentar, mas precisamente o contrário, já que também a “liberdade é liberdade *para* o fundamento”.<sup>678</sup> Traduzido nos termos de uma teoria pragmática da ação:

A razão [*Vernunft*] não é para se pensar como uma coordenação especialmente *racional* das racionalidades [*Rationalitäten*] – isto seria circular, para não dizer nada: antes, a coordenação das possibilidades de orientação racional é para ser pensada como *libertária* [*libertäre*].<sup>679</sup>

Este modo de colocação também pretende responder ao paradoxo hegeliano de um incremento de racionalidade através de sua transformação, isto é, de compreender a coordenação entre as formas de orientação racionais através de um conceito superior de

---

<sup>675</sup> Ibid., p.21

<sup>676</sup> Ibid., p.21

<sup>677</sup> Cf. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, op.cit., p.186

<sup>678</sup> Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, op.cit., p.165 (itálico nosso) “A liberdade é o fundamento do fundamento [*der Grund des Grundes*]. Isto, sem dúvida, não no sentido de uma “interação” formal sem fim. O ser-fundamento da liberdade não possui – isto facilmente se está tentado a pensar – o caráter de *um* dos modos de fundar, mas se determina como a unidade fundante da distribuição transcendental do fundar. Enquanto *este* fundamento, porém, a liberdade é o *abismo* [*Ab-grund*] do ser-aí. Não que o comportamento individual livre seja sem razão de ser [*grundlos*]; mas a liberdade situa, em sua essência como transcendência, o ser-aí como poder-ser diante de possibilidades, que se escancaram diante de sua escolha finita.” Ibid., p.174

<sup>679</sup> Seel, op.cit., p.22

razão.<sup>680</sup> O deflacionamento da diferença entre ação e discurso, mediado pelo mundo da vida, põe em claro, além disso, um significado paralelo de racionalidade comunicativa, não mais apenas como comunicação entre falante e ouvinte, mas também como “comunicação” entre as diferentes orientações racionais, uma ambigüidade da qual a obra de Habermas desde sempre se nutriu.<sup>681</sup> Gostaríamos de concluir este trabalho coordenando estas duas reflexões, que reúnem o escopo de nossa estratégia argumentativa de, à luz da dificuldade de uma conceituação da validade ou racionalidade estética, mostrar como o conceito de um “fenômeno de interferência”, ligado à discussão sobre a verdade, provoca uma desestabilização da diferença enfática entre ação e discurso, levando a um conceito de razão comunicativa pleno de *dissonâncias*, atrelado ao mundo da vida. E, com isso, em paralelo à tentativa de uma conceituação da unidade da razão alternativa à de Hegel, compreender os *limites* que se impõem à orientação pela razão, a partir deste mesmo mundo da vida.

#### *Verdade e validade: dissonâncias e limites*

A tentativa de explicar o modo de coordenação entre as distintas orientações racionais através de um conceito de razão comunicativa acaba sugerindo, no lugar de uma pragmática universal, uma hermenêutica extremamente sofisticada, na qual “a tensão entre os pressupostos transcendentais e os dados empíricos passa a habitar a facticidade do próprio

---

<sup>680</sup> Em Seel, o suposto motivo relativista é claramente transformado num motivo de virtude, da “coragem de uma *faculdade de julgar interracional*” [einer *interrationalen Urteilskraft*]. Ibid., p.23 Para a crítica do relativismo, nesta perspectiva, cf. as objeções de Wellmer a Rorty em “Wahrheit, Kontingenz, Moderne (1991)”. In: *Endspiele*, op.cit., p.166ss

<sup>681</sup> Refiro-me ao artigo já citado de Seel: “Die zwei Bedeutung >kommunikativer< Rationalität. Bemerkungen zu Habermas’ Kritik der pluralen Vernunft”. In: *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas’ »Theorie des kommunikativen Handelns«*, op.cit., pp.53-72

mundo da vida”.<sup>682</sup> Mais do que antes, este passa a figurar, então, como um conceito complementar ao de ação comunicativa. Falamos em complementação e deflacionamento porque a ação comunicativa não é dissolvida num conceito holístico de comunicação, mas mantém suas diferenças internas ou sistêmicas, na medida em que também as distintas orientações racionais, passíveis de tematização num discurso, podem dar origem a imperativos sistêmicos de especialistas. Inaugura-se, assim, um conflito aparentemente novo no panorama filosófico, que reproduz de outro modo antigos problemas próprios do paradigma da consciência. É desta forma, com efeito, que a obra *O Discurso Filosófico da Modernidade* é concluída: “a disputa entre objetivistas e subjetivistas perde também sua importância. Talvez a intersubjetividade lingüisticamente gerada e o sistema fechado de modo auto-referencial constituam temas para uma controvérsia que toma o lugar da desvalorizada problemática sobre a relação espírito-corpo.”<sup>683</sup>

Aqui, não está claro, de modo nenhum, em que medida a “intersubjetividade lingüisticamente gerada” se distingue do mundo da vida, já que a ação comunicativa toma distância, simultaneamente, dos sistemas de especialistas e do pano de fundo fenomenológico. Sem a complementação do mundo da vida, a intersubjetividade comunicativa, reduzida a uma concepção procedimental de razão, reproduz, sintomaticamente, problemas análogos ao do paradigma a ser superado, o que se pode verificar, ainda mais enfaticamente, nas questões de ordem prática.

---

<sup>682</sup> PPM (88/88) Numa crítica particularmente severa, Hans Albert caracteriza como “hermenêutica corrupta” a figura de pensamento pós-metafísica que Habermas elabora para equilibrar tantas diferenças, em especial, para preservar um lugar imune a críticas para a crença religiosa. Cf. Albert, H. “Die dualistische Metaphysik von Jürgen Habermas”. In: *RMM v.0, Perspectives in Moral Science*, 2009, p.119. Cf. também Zimmer, R; Morgenstern, M. (Eds.) *Gespräche mit Hans Albert*. Berlin: LIT Verlag, 2011, p.108ss

<sup>683</sup> DFM (444-5/534)

O princípio da ética do Discurso refere-se a um *procedimento*, a saber, o resgate discursivo de pretensões de validade normativas; nessa medida, a ética do Discurso pode ser corretamente caracterizada como *formal*. Ela não indica orientações contedutísticas, mas um processo: o Discurso prático. Todavia, este não é um processo para a geração de normas justificadas, mas, sim, para o exame da validade de normas propostas e consideradas hipoteticamente. Os Discursos práticos têm que fazer com que seus conteúdos lhes sejam dados. Sem o horizonte do mundo da vida de um determinado grupo social e sem conflitos de ação numa determinada situação, na qual os participantes considerassem como sua tarefa a regulação consensual de uma matéria social controversa, não teria sentido querer empreender um Discurso prático. (...) Todavia, esses conteúdos serão processados no Discurso de tal sorte que os pontos de vista axiológicos particulares acabem por ser deixados de lado, na medida em que não são passíveis de consenso; não será esta seletividade que torna o processo imprestável para a solução de questões práticas?<sup>684</sup>

Não haveria nenhuma razão para se entabular um discurso prático, ainda que regulado pelo procedimento do discurso idealmente condicionado, sem o horizonte do mundo da vida, no qual os valores culturais, como vimos, mesmo que contenham uma pretensão de validade intersubjetiva, “encontram-se tão entrelaçados com a totalidade de uma forma de vida que não podem originariamente pretender uma validade normativa no sentido estrito”.<sup>685</sup> Sem esta complementação, que introduz uma consciência “falibilista” – se bem que num sentido hermenêutico ou histórico, ligeiramente distinto do epistêmico – da “delimitação [*Präzisierung*] do domínio de aplicação de uma ética deontológica”<sup>686</sup>, subsiste a dúvida,

---

<sup>684</sup> Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, op.cit., p.113 (Trad. p.126) Esta dificuldade ocorre independentemente das assimetrias entre verdade e correção normativa introduzidas em *Verdade e Justificação* (Cf. VJ (271-318/267-310)), mas pode se tornar, claramente, mais aguda, porque, sem o pressuposto de um mundo objetivo independente dos falantes, o discurso prático passa a depender mais ainda do pano de fundo normativo compartilhado pelos atores, pois a pluralidade de perspectivas sobre questões morais oferece uma resistência semelhante à do mundo objetivo, exigindo processos de aprendizagem capazes de equilibrar “orientações axiológicas dissonantes” [*dissonanten Wertorientierungen*]. VJ (295/289) Sendo assim, podemos dizer que a complementação do mundo da vida, embora seja igualmente verdade para todas as formas de discurso, mostra-se com mais contundência nos problemas do discurso prático, isto é, na moral e no direito.

<sup>685</sup> Id., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, op.cit., p.113-4 (Trad. p.126)

<sup>686</sup> Ibid., p.114 (Trad. p.127)



típica das inversões dialéticas da razão centrada no sujeito, de que uma tentativa na direção do discurso livre de dominação “só poderia terminar na arbitrariedade teórica e no terror prático”, de acordo com a suspeita de Wellmer.<sup>687</sup> Nas palavras de Habermas:

Subsiste, porém, a dúvida hermenêutica se o procedimento da ética do Discurso na fundamentação de normas não se baseia numa idéia exaltada e até mesmo perigosa em seus efeitos práticos. Com o princípio da ética do Discurso as coisas se passam como com os outros princípios: ele não pode regular os problemas de sua própria aplicação. A aplicação de regras exige uma inteligência prática que está *pré-ordenada* à razão prática interpretada no sentido da ética do Discurso e, em todo caso, não está submetida, de sua parte, a regras do Discurso. Mas, então, o princípio da ética do Discurso só pode tornar-se eficaz recorrendo a uma faculdade que vem ligá-lo aos pactos locais da situação hermenêutica inicial e trazê-lo de volta ao provincianismo de um determinado horizonte histórico.<sup>688</sup>

Estas dúvidas, segundo Habermas, se referem, antes, a uma má compreensão fundamentalista do princípio dos discursos práticos, cujas restrições “Wellmer destacou com toda clareza desejável num manuscrito ainda inédito sobre “Reason and the Limits of Rational Discourse” (A Razão e os Limites do Discurso Racional).”<sup>689</sup> Tais restrições se referem, em primeiro lugar, à adequação da interpretação de necessidades, que estabelecem para os discursos práticos uma “conexão interna com a crítica estética, por um lado, e com a crítica terapêutica, por outro”.<sup>690</sup> Essas duas formas de argumentação não estão sujeitas ao discurso rigoroso, gerando para o discurso prático formal um vínculo com a situação histórico-social da

---

<sup>687</sup> Wellmer, A. *Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft*. Konstanz, 1979, p.40ss *apud* Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, op.cit., p.113 (Trad. p.125)

<sup>688</sup> Ibid., p.114 (Trad. p.126) Acrescento, aplicado a “dúvida”, o adjetivo “hermenêutica” – que a tradução inexplicavelmente omite – fundamental na réplica de Habermas, que incide sobre a interpretação do princípio.

<sup>689</sup> Ibid., p.115 (Trad. p.128). Embora seja difícil estabelecer com segurança, é possível que este manuscrito, originalmente em inglês, se trate, pelo menos parcialmente, do texto que Wellmer publicaria tardiamente com o título “Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason, (1985)”. In: *Endspiele*, op.cit., ao qual já nos referimos.

<sup>690</sup> Ibid., p.115 (Trad., p.128)

razão. Em segundo lugar, os discursos práticos não podem ser liberados da pressão dos conflitos sociais. “A controvérsia em torno das normas permanece arraigada, mesmo quando é conduzida com meios discursivos, na “luta por reconhecimento” [*Kampf um Anerkennung*].”<sup>691</sup>

Mas o tipo de patologia próprio da razão centrada no sujeito, que se prestava facilmente a uma redução cognitivo-instrumental e a uma inversão dialética de seu propósito inerente, deixa-se mostrar não apenas a partir destas suspeitas dirigidas a um discurso prático cujo princípio é interpretado de modo fundamentalista, sem o horizonte do mundo da vida e dos conflitos de ação, mas também num dos fenômenos fundamentais da sociedade moderna que, de acordo com o procedimentalismo jurídico habermasiano, o qual constitui como que a culminância de seu conceito igualmente procedimental de razão, poderíamos designar como a *dialética da juridificação* [*Verrechtlichung*].<sup>692</sup>

É certo que o fenômeno da ingerência das formas de regulamentação jurídica nos âmbitos da vida estruturados comunicativamente é um tema paradigmático da filosofia social e da sociologia clássica, estudado tanto como forma de reificação das relações sociais, na linha do marxismo ocidental, quanto como processo de racionalização e burocratização das sociedades tradicionais, na corrente que passa por Weber, até a mais recente sociologia do direito.<sup>693</sup>

---

<sup>691</sup> Ibid., p.116 (Trad. p.128) Cf. Honneth, A. *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. (Trad. Luiz Repa. *Luta por Reconhecimento*. São Paulo: Editora 34, 2009).

<sup>692</sup> Esta culminância é entendida, no contexto da teoria do direito, como “juridificação simétrica do uso político de liberdades comunicativas”, à qual “corresponde o estabelecimento de uma formação política da opinião e da vontade, na qual o princípio do discurso encontra aplicação.” Habermas, *Faktizität und Geltung*, op.cit., p.161 (Trad. p.164)

<sup>693</sup> A origem do termo remete ao “círculo externo” dos teóricos críticos, particularmente a Kirchheimer. Cf. TAC II (524/504) Segundo Gunther Teubner, o termo específico ‘*Verrechtlichung*’ “foi pela primeira vez empregado durante a República de Weimar, com uma acentuação polêmica, no âmbito do Direito do Trabalho: Kirchheimer

A evolução do direito no mundo moderno mostrou uma substituição crescente dos mecanismos de integração social, baseados na reprodução simbólica de uma forma de vida, pela integração sistêmica baseada na juridificação das relações sociais, mais precisamente, na tendência para um aumento do direito escrito [*geschriebenen Rechts*].<sup>694</sup> Não vamos detalhar aqui como Habermas distingue e descreve quatro etapas consecutivas no processo de juridificação que marcam épocas: o Estado burguês, da época do absolutismo, o Estado de direito, próprio da monarquia constitucional alemã do século XIX, o Estado democrático de direito, difundido na Europa e nos Estados Unidos como consequência da revolução francesa e, por último, o Estado social democrático de direito, que é fruto das lutas do movimento operário.

Nesta configuração, podemos apontar, no quarto e último movimento de juridificação, uma especificidade. O segundo e o terceiro movimentos fazem valer, contra o que era uma tendência exclusiva de dominação política do estado absolutista hobbesiano, um freio ao subsistema administrativo, através, primeiramente, do reconhecimento de direitos subjetivos e, depois, de direitos de participação democrática, sobretudo através do voto universal e da liberdade de associação partidária. Porém, a concessão destas liberdades tem um efeito irônico, de uma típica inversão dialética: a liberdade de contrato e associação resvala para uma

---

usou-a para criticar a formalização jurídica das relações de trabalho, neutralizadora dos genuínos conflitos políticos de classe e, já antes disso, Fränkel a utilizara para imputar à juridificação das relações trabalhistas a ‘petrificação’ da dinâmica política do movimento da classe trabalhadora.” Teubner, G. “Juridificação – Noções, características, limites, soluções”. In: *Revista de Direito e Economia*, XIV, 1988, p.29 A propósito, foi Axel Honneth quem distinguiu, na geração de teóricos críticos, entre um círculo interno (Horkheimer, Adorno e Marcuse) e um círculo externo (Neumann, Kirchheimer, Fromm e Benjamin), defendendo a tese de que o círculo interno teria se concentrado numa teoria da sociedade filosoficamente orientada, que se transformou numa filosofia redutiva da história e numa dialética do esclarecimento, e sugerindo que “os meios socioteóricos pelos quais os objetivos de Horkheimer poderiam ter sido alcançados estavam presentes unicamente nos trabalhos dos autores que adotavam uma posição mais periférica no Instituto para Pesquisa Social. (...) as investigações materiais de Benjamin, Neumann, Kirchheimer – e, mais tarde, Fromm – continham percepções e sugestões sociológicas que, tomadas em conjunto, poderiam ter fornecido indicadores para esse conceito societário”. Honneth, A. “Teoria Crítica”. In: Giddens, A; Turner, J. (Eds.) *Teoria Social Hoje*, op.cit., p.504-5.

<sup>694</sup> TAC II (524/504)

proletarização das formas de vida, portanto, para uma privação da liberdade. Já o Estado social, ao contrário dos anteriores, tem como objetivo por um freio ao subsistema econômico, o que coloca em questão, mais claramente, a ligação com processos de reprodução próprios do mundo da vida. O caso paradigmático deste tipo de equilíbrio de conflitos de classe no interior de uma ordem jurídica já estabelecida é a seguridade social, seja contra o desemprego, o envelhecimento, o trabalho juvenil, seja contra as enfermidades mentais, as perturbações do comportamento e até a dependência de drogas. O problema é que a forma burocrática da administração estatal e a necessidade jurídica de uma tipificação dos casos que merecem assistência geram, não exatamente a ambivalência de uma inversão dialética de propósitos, mas “ambivalências de *outro tipo*”, que podem ser mais bem descritas, em fidelidade à metáfora médica, como *efeitos colaterais* [*Nebenwirkungen*] destrutivos, oriundos de “limites da política social” [*Grenzen der Sozialpolitik*].<sup>695</sup> Falamos em “limites”, aqui, porque as políticas de assistência precisam penetrar em âmbitos da vida aos quais a forma burocrática não se aplica, mas os problemas desses âmbitos da vida não são necessariamente gerados pela própria forma burocrática. Os meios com que se enfrentam os “riscos de vida [*Lebensrisiken*] cobram um preço notável na forma de *intervenções* reestruturadoras no *mundo da vida* dos beneficiários”.<sup>696</sup> Com a introdução do conceito de mundo da vida, a mudança de estrutura no problema torna-se mais clara: “O direito formal burguês, sempre que notoriamente faz valer as pretensões do mundo da vida frente à dominação burocrática, perde a ambivalência inerente a uma realização de liberdades conseguida ao preço de efeitos colaterais destrutivos.”<sup>697</sup> Não é que os mecanismos de seguridade social sejam, eles mesmos, responsáveis pelas condições de

---

<sup>695</sup> TAC II (531/511) Em itálico no original

<sup>696</sup> TAC II (531/511) Em itálico no original

<sup>697</sup> TAC II (530/510)

reificação da vida, mas sim que enfrentam limites impostos pelos meios próprios de reprodução simbólica do mundo da vida ou, também se poderia dizer, enfrentam riscos que não advém deles mesmos, mas, como a enfermidade, a velhice ou a morte, “riscos de vida”.

Um exemplo claro desta estrutura dilemática da juridificação está em que:

Além disso, as contingências que a seguridade social cobre são indenizadas, na maioria das vezes, na *forma de compensações monetárias*. Pensemos em casos como a aposentadoria compulsória<sup>698</sup> ou a perda do posto de trabalho; as mudanças na situação pessoal que estes acontecimentos tipicamente implicam e os problemas que acarretam não admitem, em geral, redefinições de tipo consumista. Para contrabalançar a inadequação dessas compensações conformes ao sistema foram criados *serviços sociais* que prestam *ajuda terapêutica*.<sup>699</sup>

A ajuda física, psicológica e emancipatória, que pode incluir até a prestação de orientação na existência e a direção espiritual, muitas vezes fornecida por grupos religiosos, depende de critérios de racionalidade “estranhos” à administração burocrática, embora esta seja, na maioria das vezes, necessária, mas não suficiente.<sup>700</sup> Especialmente no debate com Foucault, que estudou estes problemas na forma de pesquisas materiais profundamente elaboradas, e não apenas na forma de uma patologia da razão enrijecida filosoficamente, Habermas questiona precisamente a dificuldade em reconhecer a unidade de uma estrutura de poder em formas variadas de tecnologias, práticas e disciplinas condensadas em instituições:

---

<sup>698</sup> Traduzimos por “aposentadoria compulsória”, mais concretamente, o que Habermas expressa, de forma literal e algo eufemística, como a “entrada nos limites de idade” [*Eintritt der Altersgrenze*].

<sup>699</sup> TAC II (533/513)

<sup>700</sup> O reconhecimento desses limites se expressam, por exemplo, na garantia constitucional da prestação de assistência religiosa em entidades civis e militares de internação coletiva, conforme o artigo 5º, VII, da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, que, no entanto, não pode ser fornecida pela própria administração pública, pois o Estado brasileiro adota a laicidade e a liberdade de culto como princípios.

Essa seletividade não diminui em nada o peso do desmascaramento fascinante dos efeitos capilares do poder. Mas a generalização de uma versão seletiva no âmbito da teoria do poder impede Foucault de perceber o fenômeno que necessita realmente de uma explicação: nas democracias ocidentais dos Estados de bem-estar social, a estrutura dilemática da juridificação consiste em que os próprios meios jurídicos da garantia de liberdade são os que põem em perigo a liberdade dos supostos beneficiários. Sob as premissas de sua teoria do poder, Foucault nivelou a complexidade da modernização social a tal ponto que os paradoxos inquietantes desse processo não lhe chamam a atenção de modo algum.<sup>701</sup>

Mas, como saber em que consistem esses limites? Ora, eles são próprios do mundo da vida. São reconhecidos nas manifestações simbólicas próprias de uma forma de vida, que definem os marcos difusos nos quais se apresentam a morte e a vida, a doença e a saúde, a velhice e a sabedoria. Essas formas de demarcação do mundo da vida são, em grande medida, resultados de experiências semânticas fundadoras, presentes de modo exemplar na arte, mas não só nela. “Essa concepção não significa que a relação interna entre sentido e validade deva agora ser dissolvida no lado oposto. A potência criadora de sentido, que hoje em dia se retirou em grande parte para os âmbitos do estético, conserva a contingência das forças verdadeiramente inovadoras”.<sup>702</sup>

Com a introdução de uma perspectiva pós-metafísica, que iria tomar uma forma mais acabada nos ensaios de *Entre Naturalismo e Religião*, de 2005, Habermas pretende fazer justiça tanto à normatividade da autocompreensão dos sujeitos capazes de falar e agir quanto aos legados das tradições culturais, sem que o discurso filosófico possa vetar uma contribuição própria das “experiências-limite” [*Grenzerfahrungen*]<sup>703</sup> ou dos “contatos com o

---

<sup>701</sup> DFM (340-1/406)

<sup>702</sup> DFM (373/446)

<sup>703</sup> DFM (361/431)

extraordinário”, que, mesmo tendo migrado para a arte, continuam presentes noutros contextos:

Após a metafísica, a teoria filosófica perdeu seu *status* extraordinário. Os conteúdos explosivos e extraordinários da experiência emigraram para a arte, que se tornou autônoma. Entretanto, mesmo após este processo de deflação, o dia-a-dia totalmente profanizado não se tornou imune à irrupção de acontecimentos [*Ereignisse*] extraordinários. A religião, que foi destituída de suas funções formadoras de mundo, continua sendo vista, a partir de fora, como insubstituível para um relacionamento normalizador com aquilo que é extraordinário no dia-a-dia. É por isso que o pensamento pós-metafísico continua coexistindo ainda com uma prática religiosa. E isto não no sentido de uma simultaneidade de algo que não é simultâneo. A continuação da coexistência esclarece inclusive uma intrigante dependência da filosofia que perdeu seu contato com o extraordinário. Enquanto a linguagem religiosa trazer consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora, que escapam (por ora?) à força de expressão de uma linguagem filosófica e que continuam à espera de uma tradução para discursos fundadores, a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião.<sup>704</sup>

A comparação com a experiência religiosa não pretende, de forma nenhuma, *identificar* os conteúdos semânticos de símbolos e imagens religiosas com os conteúdos da experiência estética, mas, em vez disso, mostrar que também é função das obras de arte desvelar o mundo, para além do reducionismo de uma estética expressivista. Quando cumprem a função de abrir o mundo, as obras de arte se revestem de uma força característica de símbolos religiosos. Porém, uma estetização da religião poderia levar a uma compreensão funcionalista da experiência religiosa, que a reduzisse às formas de expressão de uma cultura de especialistas. A religião resiste, ainda mais radicalmente do que a arte, a uma diferenciação

---

<sup>704</sup> PPM (60/61)

relativa a um subsistema especializado.<sup>705</sup> Na concessão desta premissa, identificamos uma dissonância:

As experiências com nossa própria natureza interior, com o corpo, com as necessidades e sentimentos, são de tipo indireto; elas se *refletem* nas experiências com o mundo exterior. E quando essas experiências se tornam independentes, assumindo a forma estética de obras de arte autônomas, passam a ser objetos capazes de abrir os olhos, de provocar novas maneiras de ver, novos enfoques e novos modos de comportamento. As experiências estéticas não estão embutidas em formas da prática; elas não estão referidas a habilidades cognitivo-instrumentais e a representações morais, que se formam no interior de processos intramundanos de aprendizagem; elas estão entrelaçadas com a função da linguagem que constitui e que abre o mundo.<sup>706</sup>

Esta revisão não permite, contudo, uma identificação da experiência estética, que reflete o jogo tríplice da diferença entre as esferas da validade, com a arquitetura holística do mundo da vida. Esta possui, por assim dizer, uma desvantagem heurística na análise de sua constituição. No contexto da crítica religiosamente inspirada de David Tracy,<sup>707</sup> Habermas traz à tona novamente as críticas esteticamente formuladas de Wellmer e Seel:

No seguimento dos trabalhos de A. Wellmer e M. Seel, corriji a crítica, repetida por Tracy, àqueles encurtamentos de uma estética expressiva que sugere no mínimo a “teoria do agir comunicativo”. Mesmo quando uma força inovadora, que desvenda o mundo, vem ao encontro de ambos, isto é, do discurso profético e da arte que se tornou autônoma, eu hesitaria em enumerar, de um só fôlego, símbolos religiosos e estéticos. Estou certo de que D. Tracy pretende evidenciar tudo, menos uma concepção estética do religioso. A experiência estética tornou-se num elemento integral do mundo moderno, uma vez que se

---

<sup>705</sup> Comparar com a abordagem funcionalista da religião de N. Luhmann. “Die Ausdifferenzierung der Religion”. In: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenschaft der modernen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, v.3. Cf. também *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

<sup>706</sup> PPM (94/94) tradução modificada.

<sup>707</sup> Cf. Tracy, D. “Theology, Critical Social Theory, and the Public Realm”. In: Browning, D.S. e Schüssler-Fiorenza, F. (Eds.) *Habermas, Modernity, and Public Theology*. New York: Crossroad, 1992, pp.19-42



autonomizou numa esfera cultural de valores. Uma diferenciação similar, relativamente a um subsistema que se encontra especializado na dominação de contingências, tal como observa N. Luhmann, iria estabilizar a religião meramente pelo preço da neutralização completa dos seus conteúdos das experiências. Perante isto, a teologia política luta igual e justamente nas sociedades modernas por um papel oficial da religião; então, o simbolismo religioso não se pode assemelhar às formas estéticas e, portanto, às formas de expressão de uma cultura de especialistas. Ele tem, obrigatoriamente, de afirmar seu posicionamento *holístico*, no mundo da vida.<sup>708</sup>

Paradoxalmente, Habermas trata da “diferenciação” da esfera da arte a partir do eixo da abertura de mundo, e não mais do eixo expressivista, isto é, mesmo concedendo à arte esta função desveladora, parte, estranhamente, desta função para diferenciar a arte como sistema social de peritos e não para afirmar seu posicionamento holístico, no mundo da vida. É precisamente esta “correção” que julgamos insatisfatória, que elegemos aqui como evidência de uma dissonância e como prova da persistência de um problema, o problema da estética, se não mais no interior do paradigma sujeito-objeto, pelo menos no paradigma sistema-mundo da vida.<sup>709</sup>

---

<sup>708</sup> Habermas, *Texte und Kontexte*, op.cit., p.146-7 (Tradução modificada: p.136-7) Em itálico no original

<sup>709</sup> Neste ponto, a investigação poderia tomar o rumo de um enfrentamento do problema a partir de duas concepções antagônicas da obra de arte: uma ligada ao mundo da vida e à publicização de uma experiência ligada a uma esfera de especialistas, o que poderíamos encontrar, com grande fecundidade, nas análises de Benjamin sobre as iluminações profanas ou nas abordagens hermenêuticas da problemática estética, em Gadamer, ou até mesmo na concepção pragmática da experiência da arte, em Dewey. Por outro lado, a estas tendências se contraporiam aquelas abordagens que enfatizam a função do sistema social das artes, que vieram a se consolidar como as chamadas teorias institucionalistas, de Morris Weitz e George Dickie, até Arthur Danto e, numa outra tradição, Niklas Luhmann. Além das obras de Benjamin, Gadamer, Danto e Luhmann, algumas já citadas, cf. também: Gadamer, H-G. *La actualidad de lo bello*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1991; Dewey, J. *Art as Experience*. New York: Perigee, 1980; Weitz, M. “The Role of Theory in Aesthetics”. In: Neil e Ridley (eds.) *The Philosophy of Art: Readings Ancient and Modern*. New York: McGraw Hill, 1995. Weitz, M. “Art as an Open Concept: from *The Opening Mind*”; Dickie, G. “The New Institutional Theory of Art”; e Danto, A. “The Artistic Enfranchisement of Real Objects: The Artworld”. In: Dickie, G., Sclafani, R. e Roblin, R. (Eds.) *Aesthetics: A Critical Anthology*. New York: St. Martin’s Press, 1989. Restringimo-nos, no escopo do presente trabalho, a pensar os limites da abordagem que nos concerne, que incide mais sobre um conceito de razão do que sobre uma teoria da arte.

Do mesmo modo que, segundo Habermas, as pressuposições de um discurso rigoroso, subentendidas no conceito de argumentação, teriam apenas a “vantagem heurística” [*heuristischen Vorzug*] de uma estratégia de investigação, mas sem representar uma distinção ontológica, por exemplo, em relação ao entendimento mútuo [*Verständigung*] e ao diálogo,<sup>710</sup> da mesma forma defendemos que a problemática estética oferece uma *vantagem heurística* na investigação dos limites de um conceito de ação comunicativa excessivamente formal, mas sem representar uma distinção ontológica em relação às demais “experiências-limite”, como as religiosas, e não somente estas.

Como dissemos no incio deste capítulo, o conceito de abertura de mundo é, antes de tudo, “semântico”, um conceito ligado à filosofia continental da linguagem. A formulação deste conceito faz uma referência inequívoca a Heidegger, já às suas análises de *Ser e Tempo* sobre a pré-compreensão do sentido de ser, em cada caso, por um ser humano, ontologicamente compreendido como um ser-aí, no seu contexto de ação, ocupação e projeção. Esta orientação primária pelo sentido revelava como secundária a orientação pela validade das proposições, merecendo por isso o signo da verdade. Às vezes, parece que a crítica de Habermas incide, antes, – além da hipóstase hermêutica e de suas implicações para a autocompreensão normativa do ser humano – sobre a tendência de identificar o fenômeno com a noção de “verdade”, mais do que sobre a relevância da concessão do fato lingüístico da abertura do mundo como tal. Numa tentativa de caminhar na direção de uma compreensão adequada deste fato lingüístico, M. Seel sugeriu uma comparação com o conceito de “correção” [*rightness*], na forma como este é usado por Nelson Goodman.<sup>711</sup> “‘Correção’ é, na linguagem de Goodman, um termo para adequação, isto é, para o “ajuste” [*fitting*] de ações

---

<sup>710</sup> Habermas, *Texte und Kontexte* op.cit., p.146 (Trad. p.136)

<sup>711</sup> Cf. Goodman, N. *Ways of Worldmaking*. Indianápolis: Hackett, 1985.

e resultados de ações em relação a um propósito específico; podendo este último ser orientado para metas cognitivas ou depender de premissas cognitivas para sua realização. Esse “ajuste”, como Goodman diz, não é primeiramente um ajuste *sobre* [onto] algo, mas ajuste *a* [into] um contexto, que, em todo caso, é *acerca de* [about] algo.”<sup>712</sup> Mesmo no contexto da busca de conhecimento, há certos padrões de ajuste, por exemplo, a “consistência”, a “coerência” e a “relevância”. Dessa forma, “correção” se torna um termo para cobrir todos os tipos de sucesso cognitivo, inclusive para os casos de sucesso não relacionados à verdade proposicional, como, por exemplo, o êxito de uma obra de arte. “Isso significa que Goodman está do lado de Heidegger na controvérsia acima mencionada. Para ele, a verdade de proposições é apenas um caso especial das performances interpretativas e cognitivas de seres humanos”.<sup>713</sup> Para Seel, a diferença de terminologia não deveria obscurecer a afinidade entre os dois autores. O que Goodman chama de “correção” Heidegger chama de “verdade”. Onde quer que um ser humano se ajuste a um contexto, acerca de algo, então compreende antecipadamente algo, isto é, tem acesso a algo e “uma região do mundo é aberta para ele”.<sup>714</sup> Este ajuste ou pré-compreensão envolve, em todo caso, o conhecimento de critérios: quem sabe usar um martelo também sabe o que é cravar mal um prego, ainda que este conhecimento não necessite ser explicitado. Seel também enfatiza as proximidades deste pensamento com os esforços do segundo Wittgenstein. Em conformidade com a nossa análise anterior sobre as assimetrias entre os exemplos usados em *A origem da obra de arte*, Seel percebe no conceito de abertura de mundo em Heidegger uma “formulação ingênua”, que reside nalgum ponto entre uma noção de “invenção” e “descoberta”. A abertura de mundo não seria primeiramente nem um

---

<sup>712</sup> Seel, *On Rightness and Truth: Reflections on the Concept of World Disclosure*, op.cit., p.65

<sup>713</sup> Ibid., p.65

<sup>714</sup> Ibid., p.66

caso de “invenção” – como se poderia concluir, segundo nossa interpretação, do exemplo do templo de Paestum, completamente sem precedentes – nem um mero caso de “descoberta” – isto é, do desvelamento, para a reflexão, de um mundo previamente existente, como o contexto de ocupação da “camponesa” que os sapatos de Van Gogh trazem à tona.<sup>715</sup> Abertura seria, em vez disso, um conceito que envolve, sobretudo, a noção de acesso, de uma atitude correta que torna pragmaticamente possível o acesso a algo. Significa também “entende-se bem com algo” ou “estar em casa” [*sich auf etwas verstehen*].<sup>716</sup> “Se pudéssemos formular critérios gerais para esse tipo de correção, eles deveriam ter a ver com *relevância* e *economia*”,<sup>717</sup> no sentido de uma habilidade que atinge o cerne da questão, sem desperdícios.

Ora, isso é bem diferente do sentido de “verdade” que aplicamos às próprias crenças com as quais abordamos uma situação. A fim de evitar mal-entendidos, Seel reserva, assim como Habermas, o conceito de “verdade” para a sentença proposicional que, por sua vez, “só pode ser verdadeira se afirmada por um falante num sentido específico. (...) *nesse sentido*, seu modo de ser verdadeira ou falsa depende do contexto no qual é afirmada. Contudo, a verdade ou falsidade é ela mesma uma propriedade *que-transcende-contextos*, e que pertence a uma

---

<sup>715</sup> Segundo Seel, uma oposição entre “invenção” e “descoberta” é enfatizada por Rorty no começo do seu livro sobre contingência. Quanto à necessidade de ter de escolher entre estas duas compreensões do conceito, ele afirma: “Eu penso que a resposta mais correta seria a abstenção”. Ibid., p.67 Cf. Rorty, R. *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

<sup>716</sup> Seel, *On Rightness and Truth: Reflections on the Concept of World Disclosure*, op.cit., p.68 Isso significa também se mover com perícia, talvez até alegria, em alguma coisa ou assunto, num sentido distinto do de um sistema de peritos. O “estar em casa a respeito de algo” [*being-at-home-in-something*] pode ter o sentido de estar à vontade. Para aproveitar-me de uma expressão usada e abusada por Thomas Mann em *A Montanha Mágica*, estar (e sentir-se) no seu “elemento” [*ich fühle mich dabei in meinem Element*]. Vale recordar também as palavras de Wittgenstein quanto aos padrões de comportamento do gosto, nas quais se destaca o comentário sobre um alfaiate experiente: “Que é que diz uma pessoa que conheça boas roupas quando prova um terno no alfaiate? “Esse é o comprimento certo”, “Está muito curto”, “Está muito apertado”. Palavras aprovativas não intervêm, embora a pessoa se possa mostrar satisfeita quando o casaco lhe serve. Em vez de dizer “Está muito curto”, eu poderia dizer: “Veja!”; em vez de dizer “Certo”, eu poderia dizer “Assim está bem”. Um bom alfaiate talvez não use nenhuma palavra, mas se limite a fazer uma marca de giz e mais tarde alterar a roupa. De que maneira demonstro minha aprovação a um terno? Principalmente vestindo-o amiúde, gostando que o vejam, etc.” Wittgenstein, L. *Estética, Psicologia e Religião*. São Paulo: Cultrix, 1970, p.19

<sup>717</sup> Seel, *On Rightness and Truth: Reflections on the Concept of World Disclosure*, op.cit., p.68

proposição afirmada num sentido específico”.<sup>718</sup> No interior da discussão sobre a interdependência entre abertura de mundo e orientação pela validade, assim, importa tomar da contribuição de Seel o fato de que a abertura de mundo deve ser interpretada como uma relação dupla, isto é, como adequação pragmática das disposições que abordam uma situação e como contribuindo para a validade proposicional (verdade) das crenças sobre aquilo que estas disposições tornam acessível.

A relação, que abre o mundo, entre esses dois componentes é mais bem explicada em termos de constelações lingüísticas. O processo de abertura de mundo envolve os *padrões de correção de uma linguagem* e ao mesmo tempo *crenças acerca* da verdade de proposições nesta linguagem. (...) Abertura de mundo pode então ser entendida como um processo de erosão e revisão que afeta ambas as dimensões ao mesmo tempo.<sup>719</sup>

Nesse sentido, a abertura de mundo ocorre sempre que muda nosso acesso a um campo da realidade acompanhado por mudanças fundamentais sobre fenômenos desta realidade. As metáforas, por exemplo, são casos paradigmáticos de uma linguagem inovadora que abre outra perspectiva sobre determinados objetos. Mas esta é a forma “mais modesta” de abertura de mundo, adverte Seel. “O mesmo pode ser dito de teorias inovadoras”.<sup>720</sup> Neste caso, a via dupla torna-se mais explícita, pois uma nova teoria pode permitir a abordagem de um tema até então desconhecido como também torna possível dizer algo a respeito de algo no interior desse tema, com o auxílio de uma nova terminologia. As duas possibilidades fazem parte do mesmo processo de abertura de um mundo. Ao contrário, ele ressalta, “a arte parece omitir um

---

<sup>718</sup> Ibid., p.69

<sup>719</sup> Ibid., p.70

<sup>720</sup> Ibid., p.77

dos lados da relação entre correção e verdade”.<sup>721</sup> Ela constitui um sucesso de performance cognitiva, um êxito de abordagem, sem necessariamente possibilitar afirmações a respeito de algo. Mas também nesse caso Seel acredita que a plausibilidade de interpretações a respeito da obra de arte, de sua estrutura estética, permite experimentar a força de visão que a obra articula. Aqui, o que está em jogo é, novamente, uma vantagem heurística, na constituição do problema, e não uma distinção ontológica. A estrutura lingüística da abertura de mundo, como se pode ver, permite concluir ser este um conceito aplicado aos mais variados e diferentes fenômenos.<sup>722</sup> Aliás, num exemplo particularmente feliz, Seel escreve:

Os exemplos acima representam a abertura de mundo em pequena escala. Abertura de mundo em grande escala é mais uma questão de processo político, por exemplo, a decomposição do lado socialista [na Alemanha Oriental]. Como um resultado disso, todos os padrões de juízo, por exemplo, entre as Alemanhas [*inter-German*] – agora dentro da Alemanha [*intra-German*] – desenvolvidos no passado, no presente e no futuro desapareceram. Eles não são mais válidos, e muitas coisas que pareciam derivar sua validade desses padrões, portanto, perderam-na.<sup>723</sup>

Depois da queda do muro de Berlim, as proposições a respeito da relação entre as Alemanhas perderam a validade. Isto se poderia chamar de abertura de mundo em grande escala. O próprio Heidegger, sem mais esclarecimentos, é preciso dizer, listou no mínimo cinco modos pelos quais um mundo pode se abrir através de um acontecimento da verdade:

Um modo essencial como a verdade se institui no ente que ela mesma abriu é o pôr-se-em-obra da verdade. Um outro modo como a verdade se manifesta

---

<sup>721</sup> Ibid., p.77

<sup>722</sup> Cf. também, do mesmo autor, “Sprache bei Benjamin und Heidegger”. In: *Sich bestimmen lassen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002, pp.68-80

<sup>723</sup> Id., *On Rightness and Truth: Reflections on the Concept of World Disclosure*, op.cit., p.78

[*west*] é o ato de fundação de um Estado. Um outro modo ainda como a verdade vem à luz é a proximidade do que, pura e simplesmente, não é um ente, mas antes o mais ente entre os entes. Ainda um outro modo como a verdade se funda é o sacrifício essencial. Ainda um outro modo como a verdade passa a ser é através do perguntar do pensar que, enquanto pensa o ser, designa este no seu ser-digno-de-pergunta.<sup>724</sup>

Nesta passagem, talvez, pudéssemos identificar, respectivamente, a arte, a política, o sacrifício, a religião e a filosofia.<sup>725</sup> É digno de ser pensado, porém, por que, nela, nem a ocupação, enquanto desvelamento cotidiano inautêntico, nem a teoria foram listadas por Heidegger entre os modos de acontecimento da “verdade”. Em particular, a teoria tem, em relação à arte, a contrapartida heurística de trazer à tona, com mais clareza, a interdependência em relação à orientação pela validade. Até mesmo o exemplo político, do fim do lado socialista da Alemanha, que Seel apresenta, de algum modo faz menção ao problema da referência a entes dentro de um mundo previamente aberto. Hoje, qualquer proposição que tenha “Alemanha Oriental” ou “Alemanha Ocidental” como um de seus termos, perdeu a validade simplesmente porque, junto com seu significado histórico, perdeu sua capacidade de se referir a um objeto no mundo. É sobre esse aspecto que insistem as réplicas de Habermas e Lafont.

Cumprе ressaltar que, assim como acontece ao conceito de abertura de mundo, na tradição hermenêutica, também o complexo de questões em torno dos conceitos fundamentais de “sentido”, “referência” e “verdade”, desde Frege, está inserido numa vasta discussão, na tradição analítica da linguagem. Do nosso lado, basta assinalar que Habermas entende as duas tradições como complementares. O que dividiria os filósofos de ambas as tradições não seria

---

<sup>724</sup> Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks*, op.cit., p.49

<sup>725</sup> Virginia Figueiredo cogita se este sacrifício não seria relacionado à guerra, isto é, ao sacrifício pela pátria, embora, acreditamos, permanece possível relacioná-lo à idéia antropológico-religiosa de expiação. Cf. Figueiredo, *Nem aqui, nem agora, ainda não*, op.cit., p.285

tanto a concessão de uma função da linguagem franqueadora de mundos, mas sim a adequada concepção de seu estatuto. A crítica, aparentemente terminológica, a um conceito de abertura identificado com o de verdade – pois o fato transcendental da abertura lingüística do mundo “não é verdadeiro nem falso, mas simplesmente ‘acontece’” – é apenas a consequência de uma dificuldade de renunciar a um “sentido universalista de verdade”.<sup>726</sup> É por isso que Habermas se pergunta: “Será que a razão se encontra inteiramente à mercê do evento de uma linguagem que apenas ‘franqueia mundos’ (*welterschliessend*) ou será que ela continua sendo, ao mesmo tempo, uma força capaz de ‘mover mundos’ (*weltbewegend*)?”<sup>727</sup>

O argumento básico de Habermas, quanto à primazia do “como hermenêutico” sobre o “como predicativo” é que, embora o sentido das expressões lingüísticas determine as possibilidades da verdade de uma proposição construída com o auxílio delas, isso não quer dizer que esteja “*pré-decيدido de maneira irrevogável*” as propriedades que se podem atribuir aos objetos. Habermas não contraria, mas, pelo contrário, concede, como dissemos, a plenitude de sentido do fato transcendental da abertura semântica do mundo, apenas com uma revisão de seu alcance. Ele rejeita uma absolutização desta função da linguagem com o argumento de que “enquanto pudermos separar a predicação de objetos da referência a objetos e reconhecer os mesmos objetos sob diferentes descrições, há a possibilidade de ampliar de tal modo nosso saber sobre o mundo que se siga daí uma revisão de nosso saber lingüístico.”<sup>728</sup>

Ora, se isto é praticamente impossível na arte, pois não sabemos dizer “onde” estão os animais

---

<sup>726</sup> VJ (84/81)

<sup>727</sup> ENR (28-9/33) Na sequência da citação, Habermas responde à questão pelo menos admitindo-a como plena de sentido, aceitando o desafio pós-moderno: “Ao menos um ponto é pacífico na disputa com os desconstrutivistas, a saber, o questionamento enquanto tal. Todavia, para os discípulos de Hume e, por conseguinte, para uma grande parte da filosofia analítica, a dialética entre linguagem desvendadora de mundos e processos de aprendizagem intramundanos nem sequer possui sentido”. Como defendemos, não se trata, a rigor, de uma dialética, mas de “interdependência”. Cf. também PPM (41/43)

<sup>728</sup> VJ (84-5/81)



pintados sobre a parede de Lascaux – isso quando não estamos diante de uma representação abstrata, auto-referente – por outro lado, no modo como uma teoria científica substitui a outra, com um novo vocabulário e uma nova estrutura semântica, é possível reconhecer com mais clareza os mesmos objetos sob descrições diferentes.

Ao contrário do que vimos na passagem de *A origem da obra de arte*, que não menciona a teoria como acontecimento da verdade, para Lafont, o próprio Heidegger se serve com frequência do paradigma do conhecimento científico para tornar plausível seu idealismo hermenêutico, segundo o qual toda experiência possível de objetos ou entidades está submetida à aprioridade da compreensão de ser em cada caso. Embora as teorias científicas sejam, do mesmo modo, interpretações submetidas à estrutura da compreensão, elas têm a vantagem – apenas heurística – em relação à compreensão cotidiana em geral e, por conseguinte, em relação à arte – de tornar explícitas essas interpretações e, por isso, permitem uma investigação mais exata sobre sua relação com a experiência. Ela cita uma passagem das preleções de Heidegger sob o título *Introdução à Filosofia*:

Uma determinada investigação científica se move dentro de um determinado problema, dentro de uma determinada pergunta acerca do que é seu tema. A tematização pressupõe que o objeto esteja dado. Mas um objeto só me vem dado como objeto no ato da objetivação. E só posso objetivar algo se já tenho previamente à vista esse algo como manifesto; mas o ente que já está aí manifesto só pode estar aí de manifesto enquanto ente se de antemão já é compreendido em seu ser, isto é, se seu ser já se projetou. Vemos assim uma sequência de etapas completamente determinada dentro da estrutura da ciência. O fenômeno central é este projeto da constituição do ser.<sup>729</sup>

---

<sup>729</sup> Heidegger, M. “Einleitung in die Philosophie, Freiburger Vorlesung Wintersemester 1928/29”. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 27. Frankfurt am Main: Klostermann, 1996, p.222-3 *apud* Lafont, C. *El problema de la apertura lingüística del mundo en la filosofía hermenéutica y analítica*, op.cit., p.148

Diferentemente do significado que o termo “projeto” [*Entwurf*] tem em Kant, como constituição transcendental de objetos que garante a validade da experiência elaborada por meio dele, o projeto heideggeriano resulta inteiramente da estrutura contingente da compreensão e não possui validade alguma. Incomoda a Lafont, sobretudo, o fato de que, em Heidegger, uma concepção “perfeita” do transcendental impede que qualquer saber seja revisável pela experiência, posto que nenhuma experiência pode contradizer o sentido de ser prévio que lhe possibilita. Entretanto, como mostra a própria análise de Heidegger, nas preleções sobre *Introdução à Filosofia*, quanto à evolução da ciência moderna, vários pressupostos científicos foram revisados ao longo da história. Parece óbvio, segundo ela, “que se requerem razões adicionais para justificar o intento heideggeriano de manter esta característica importante do conceito tradicional de aprioridade como parte integrante do apriori perfeito”<sup>730</sup>, isto é, se Heidegger pretende oferecer um argumento para as revisões típicas das mudanças nos paradigmas científicos, então ele precisa explicar como a noção de revisão se coaduna com uma concepção transcendental de abertura de mundo aparentemente imune a toda revisão. A rigor, segundo a concepção de Heidegger, se os entes só são acessíveis mediante o sentido prévio de seu ser, então os entes que se tornaram acessíveis por projetos distintos de ser não podem ser os mesmos entes. De acordo com Habermas, “Heidegger exclui uma influência recíproca entre o saber lingüístico e o do mundo. Ele absolutamente não considera a possibilidade de uma interação entre o *a priori* de sentido da linguagem e os resultados de processos intramundanos de aprendizado porque concede à semântica das visões lingüísticas de mundo primazia absoluta sobre a pragmática dos

---

<sup>730</sup> Lafont, op.cit., p.150

processos destinados à obtenção do entendimento mútuo”.<sup>731</sup> Este complicado problema mereceu, ao longo da filosofia, os maiores esforços conceituais de grandes pensadores. Humboldt, por exemplo, pretendeu resolvê-lo com um princípio da referência “indireta”. Ao contrário dos nomes, que indicam diretamente um objeto, os predicados apenas indiretamente podem se referir a um objeto, na medida em que são compreendidos também sob um conceito. Por isso, para Humboldt, “as palavras de várias línguas, mesmo significando a mesma coisa, dão origem a diferentes idéias do mesmo objeto”.<sup>732</sup> O problema da teoria da referência direta estaria na assimilação dos predicados aos nomes. Pode-se verificar, daí, que uma absolutização da função de designação da linguagem, contra a qual a crítica lingüística de Kant se insurgiu, não é menos inofensiva do que uma absolutização de sua função de abrir o mundo.<sup>733</sup>

Lafont entende, em conformidade com interessantes argumentos levantados por H. Putnam, que os enunciados estão, de fato, submetidos a um *a priori* contextual; mas que, no entanto, podem ser descartados posteriormente, revelando-se empiricamente falsos. Essa revisão empírica, entretanto, não significa que estes enunciados eram simplesmente *a posteriori*, pois “relativos ao edifício teórico anterior”, esses enunciados não poderiam ter sido revisados mediante a experiência então disponível. O argumento extremamente sutil de Putnam permite mostrar que Heidegger tem razão em relação a tal constituição transcendental em apenas um dos caminhos, que vai da velha para a nova teoria, mas não em sentido contrário. Para Heidegger, uma projeção alternativa é, por definição, a projeção de *outros* objetos, incomensurável com a anterior. De fato, da perspectiva da teoria anterior, os objetos

---

<sup>731</sup> VJ (85/81-2)

<sup>732</sup> Humboldt, W.v. *Schriften zur Sprachphilosophie* apud Lafont, C. “World Disclosure and Reference”. In: *Thesis Eleven* 1994, n.37, p.50

<sup>733</sup> Cf. também Lafont, C. *Sprache und Welterschließung*, op.cit., pp.262ss

tornados acessíveis pela nova teoria eram efetivamente inacessíveis. Mas o mesmo não pode ser dito dos objetos acessíveis pela teoria anterior, que continuam acessíveis à nova teoria que, de certa maneira, só pode funcionar como uma “nova” teoria se de alguma forma fizer referência aos mesmos objetos. A aparição de uma nova teoria não faz desaparecer os objetos. A conclusão a que se pode chegar é que, embora o núcleo do pensamento de Heidegger sobre a constituição *a priori* do sentido esteja correto, é preciso manter uma distinção, ainda que fraca, entre sentido e referência.

É certo que desconhecemos o *mecanismo* pelo qual um conhecimento *a priori*, que abre o mundo, pode ser revisado por experiências empíricas, pois, a rigor, só podemos fazer aquelas experiências que estes conhecimentos nos permitem. Contudo, pode-se conceder, mesmo assim, a plausibilidade da idéia de que conhecimentos *a priori* servem *apenas* para a criação de hipóteses que permitem experiências, de modo que, na medida em que essas experiências fracassam, a hipótese é modificada, não no sentido de que as experiências modificaram diretamente o conhecimento *a priori*, mas de que, *diante* das experiências, as hipóteses se alteram. Isso significa que as experiências oferecem a *ocasião*, como estímulo ou desafio, para o teste de hipóteses, mas não são capazes de negá-las. Estas só são realmente revisadas quando outra hipótese entra em jogo, um outro modo de abrir o mundo e dispor os entes.

O mais importante que temos a dizer sobre esta relação é que ela, rigorosamente falando, não é dialética. A pré-compreensão que nos abre o mundo altera-se por ocasião de aprendizados intramundanos, mas não é alterada diretamente por eles. Um terceiro termo é introduzido entre a articulação lingüística do horizonte do mundo da vida e o mundo objetivo,

a saber, “o nível da práxis do entendimento mútuo no interior de tal mundo da vida intersubjetivamente compartilhado”:

A função de abertura ao mundo própria da linguagem, que nos faz ver tudo o que se encontra no mundo não só segundo determinadas relevâncias e certas considerações, mas também como elementos de um todo, como partes de uma totalidade categorialmente articulada, *refere-se*, por certo, à racionalidade, mas é de certo modo, ela mesma, a-*r*acional. Isso não significa que ela é irracional. Mesmo uma renovação lingüisticamente criativa de nossa visão do mundo em seu conjunto, que nos faça ver velhos problemas numa luz inteiramente nova, não cai do céu, não é um “destino do Ser”. Pois o saber lingüístico que nos abre um acesso ao mundo precisa resistir à prova continuamente; precisa pôr os sujeitos agentes em condições de chegar a bom termo com o que encontram no mundo e aprender com os erros. Por outro lado, as revisões retroativamente desencadeadas por esse saber lingüístico interpretador do mundo não são um resultado automático de soluções de problema bem-sucedidas. A imaginação lingüística – Peirce falava de uma fantasia abductiva – é, antes, *estimulada* [*angeregt*] pelos fracassos de tentativas de solução de problemas e pelos bloqueios de processos de aprendizado.<sup>734</sup>

Segundo Habermas, orientado pelo ponto de partida do comportamento solucionador de problemas, e não da compreensão de textos, o pragmatismo teria realizado a mesma mudança categorial da hermenêutica, sem se deixar levar pela “tentação de transfigurar a capacidade de abertura ao mundo, própria da linguagem, em algo extracotidiano de caráter poético, para assim reintroduzir a metafísica pela porta de trás”.<sup>735</sup> Esta perspectiva é aberta de

---

<sup>734</sup> VJ (133/128-9) Em itálico no original

<sup>735</sup> VJ (168/166) Também a seguinte passagem é bastante elucidativa: “Os debates contemporâneos demonstram quais as intelecções que devemos àquela cconcentração sobre a função da linguagem e da experiência estética que forma o mundo, e abre os olhos no mundo e se encontra retida em simultâneo. Nisto vejo uma contribuição especificamente alemã, para a filosofia do século XX, a qual pode remontar na história, passando por Nietzsche, até Humboldt e Hamann. Por mais que estejamos enquadrados nesta tradição e nos sintamos a ela obrigados, as experiências deste século, identicamente específicas, legaram em alguns de nós vestígios do ceticismo. Este ceticismo volta-se contra a abdicação ao pensamento que soluciona problemas, perante a força poética da linguagem, da literatura e da arte. Por isso mesmo, recomenda-se a recordação de determinadas intelecções do pragmatismo, em geral as intelecções de uma filosofia da práxis, que toma a sério a produtividade intramundana

modo exemplar pela obra de John Dewey, que despertou um interesse peculiar na controvérsia em torno do conceito de abertura de mundo que envolve Habermas e Heidegger.

Já o título da obra de Dewey *Arte como experiência* revela o motivo central de tratar a arte, novamente, em sua conexão com a vida cotidiana, que ele entende “como a primeira tarefa que se impõe a quem quer que se comprometa a escrever sobre a filosofia das belas-  
artes [*fine arts*]. Esta tarefa é restaurar a continuidade entre as formas refinadas e intensificadas de experiência que são as obras de arte e os acontecimentos, feitos e sofrimentos diários que são universalmente reconhecidos na consituição da experiência.”<sup>736</sup> Sua obra está repleta de exemplos de “cenas” da vida cotidiana que merecem nossa especial atenção, algumas mais comuns, como a paisagem que envolve a multidão, ou a dona de casa que cuida de suas plantas, até as mais, por assim dizer, grosseiras, como o ronco de um motor, as máquinas escavando enormes buracos na terra, os trabalhadores empoleirados em vigas que jogam e pegam parafusos em brasa, quem sabe até a experiência impagável que os torcedores têm ao movimento de um jogador que lança uma bola. Além disso, Dewey é um crítico severo da arte relegada aos museus e, assim como Heidegger, também um crítico da teoria estética, que ergue um muro entre a experiência da arte e seu significado comum. Mas é o conceito de experiência que lhe permite situar a obra de arte nos marcos de uma situação normal que sequer mereceria muitos detalhes em sua descrição, visto que se baseia em lugares-comuns da reflexão biológica, a saber, a relação da criatura viva com o meio ambiente, em interação com ele, visando o equilíbrio. “Pois somente quando um organismo toma parte nas relações

---

dos sujeitos ativos. Senão, perdemos de vista o *jogo conjunto* [*Zusammenspiel*] entre o desvendamento inovador de um mundo e os processos de aprendizagem no mundo – a interdependência [*Interdependenz*] entre aquilo que se propicia e aquilo por que somos, inevitavelmente, responsáveis.” Id., “Wittgenstein als Zeitgenossen”. In: *Texte und Kontexte*, op.cit., p.90 (Tradução modificada: p.84) Em itálico no original

<sup>736</sup> Dewey, *Art as experience*, op.cit., p.4

ordenadas com seu meio ambiente é que ele garante a estabilidade essencial para a vida. E quando a participação ocorre após uma fase de perturbação e conflito, ela traz consigo os germes de uma consumação semelhante à estética.”<sup>737</sup> Dewey desenvolve a idéia, muito afim à de Heidegger, mas formulada num vocabulário inteiramente diverso, de que um desacordo com o meio ambiente é a *ocasião* que induz à reflexão. Paralelamente, a emoção [*emotion*] é o sinal consciente de uma ruptura com uma harmonia pré-estabelecida, e o desejo de restauração converte a mera emoção num interesse por objetos como condição de realização da harmonia. Nesta realização, o conteúdo da reflexão é incorporado aos objetos como seus significados. Resolução cumulativa, mas não definitiva, de um ajuste consumado após suspense e crise: este é o jogo da arte e do artista. O tempo é compreendido como ritmo; tempo de uma consumação que é, simultaneamente, um recomeço.<sup>738</sup>

Somente quando o passado deixa de incomodar e as antecipações do futuro não estão perturbando um ser está completamente unido com o seu ambiente e, portanto, plenamente vivo. A arte celebra isto com peculiar intensidade.<sup>739</sup>

Sem perder em nada sua dignidade, a arte celebra um momento semelhante ao da ocupação ou do envolvimento com o mundo circundante, de um modo que não nos encontramos imersos e fechados em nossos próprios sentimentos e sensações, mas num comércio alerta e ativo com o mundo. Porém, o mais importante, nisso tudo, é o modelo pragmático básico da criatividade da ação em situações problemáticas, que ganha uma qualidade especial quando orientado para a constituição de “uma experiência”, de que a arte é

---

<sup>737</sup> Ibid., p.15 Vimos, desde a *A crise de legitimação*, que Habermas elabora sua constituição da relação entre sistema e mundo da vida a partir dos conceitos médico e estético de crise.

<sup>738</sup> Ibid., p.17ss

<sup>739</sup> Ibid., p.18

apenas um exemplo refinado e intensificado. “Uma” experiência é sempre uma experiência consumada, isto é, uma totalidade. Na ação comum, isso ocorre quando um problema é resolvido satisfatoriamente com os meios disponíveis. “Uma situação tal como tomar uma refeição, jogar uma partida de xadrez, levar uma conversa, escrever um livro, ou participar de uma campanha política, é de tal modo arrematada que seu fim é uma consumação, não uma cessação”.<sup>740</sup> Este modelo permite a Dewey pensar a arte na perspectiva da “função” que a criatividade exerce na ação, como busca de restauração a partir de um confronto entre experiências sedimentadas, isto é, pré-cognitivas e a realidade. Ao mesmo tempo, esta idéia de criatividade não resvala para uma “metafísica do poético” [*Metaphysik des Künstlerischen*].<sup>741</sup>

Quando uma experiência perturbadora ou revisora se impõe, abre-se uma fissura, invisível na estrutura rígida do a priori perfeito de Heidegger, entre uma pré-compreensão do mundo e a realidade objetiva intramundana. Por isso, torna-se também necessário distinguir entre dois momentos ou dois níveis do conceito de abertura de mundo: um que se refere à experiência pré-cognitiva e outro que indica o processo criativo de colocar a situação perturbada por uma experiência revisora sob uma nova perspectiva, capaz de reparar a conexão com o ambiente. A mesma assimetria que distinguimos entre os exemplos do quadro de Van Gogh e do templo de Paestum, e que Seel assinalava como uma ambigüidade ingênua do conceito de Heidegger, dividido entre descoberta e invenção, e que já se anunciava na diferença dificilmente perceptível entre mundo circundante [*Umwelt*] e “mundo” [*Welt*], N. Kompridis busca explicar a partir da distinção entre uma abertura de primeira ordem [*first-*

---

<sup>740</sup> Ibid., p.35 Para um desenvolvimento das reflexões de Dewey sobre o conceito de experiência, cf. Seel, *Die Kunst der Entzweiung*, pp.75ss

<sup>741</sup> Cf. Joas, *Die Kreativität des Handelns*, op.cit., p.207-9



*order disclosure*] e uma abertura de segunda ordem [*second-order disclosure*].<sup>742</sup> De acordo com Kompridis, “a abordagem extremamente original que Heidegger tem da abertura de mundo foi, e permanece, muito sugestiva. Mas ele enfraquece, e muito, o valor da idéia quando inflaciona seu significado, forçando-a a realizar muito trabalho”.<sup>743</sup> Ele argumenta que uma distinção clara entre os dois níveis do conceito, capaz de introduzir na abertura de segunda ordem um momento de descentração, responsável pela reparação e reunificação de uma totalidade cindida, atribuída à abertura de primeira ordem, dividiria o trabalho, compartilhado com o aprendizado do mundo, que o conceito de Heidegger faz recair sobre um único fenômeno. Em compensação, ele considera que Habermas restringiu a amplitude do conceito quando o relacionou à face estética de nossa autocompreensão. Na verdade, vimos que o mais correto seria dizer que Habermas, no caminho aberto pelas críticas de Wellmer e Seel, vê na experiência estética uma vantagem metodológica na descrição da problemática que o conceito envolve, sem distingui-lo ontologicamente de outras experiências igualmente fundadoras, como as que ocorrem na religião ou na política. O certo é que, diante dessas insatisfações, Kompridis afirma: “Eu acredito que a abordagem de Dewey captura propriamente os efeitos de descentração e centração das aberturas de mundo de segunda ordem sem exagerar o seu valor ao ponto da incredibilidade. Além disso, penso que Dewey entendeu a importância, de fato até mesmo a necessidade, de tais aberturas, para uma cultura radicalmente democrática”.<sup>744</sup>

Certamente que as diferenças dos três filósofos emergem a partir de um acordo de fundo parcial. As análises da ocupação ou do “ser-no-mundo” de Heidegger, assim como o

---

<sup>742</sup> Kompridis, *On World Disclosure: Heidegger, Habermas and Dewey*, op.cit., p.29

<sup>743</sup> Ibid., p.30

<sup>744</sup> Ibid., p.31

conceito de “mundo da vida” de Habermas e o conceito de “situação” de Dewey são tentativas análogas de mostrar que nós já nos encontramos num mundo pré-reflexivo, holística e gramaticalmente estruturado. Eles estariam de acordo a respeito das linhas gerais de uma descrição da abertura de mundo de primeira ordem, que tem o objetivo precípua de suplantar o paradigma filosófico centrado no sujeito.<sup>745</sup> Porém, tanto mais estão de acordo a respeito de uma abertura de primeira ordem, tanto menos eles concordam sobre até que ponto aberturas de segunda ordem podem alterar nossas crenças, práticas sociais e modos de percepção e interpretação. Paralelamente, os três estão de acordo sobre um poder semântico fundamental da arte, exemplar para o processo de abertura que ocorre, sobretudo, com a linguagem. Mas, ao contrário de Heidegger, que atribui esse poder a pensadores e poetas que se colocam à disposição da linguagem, Dewey a dispõe do lado da criatividade inerente à ação de cada um, embora não seja errado admitir que alguns indivíduos simplesmente façam isso melhor do que outros. Na verdade, pode-se afirmar que a crítica de Habermas a Heidegger se endereça, sobretudo, aos esforços do Heidegger tardio de manter a capacidade de abertura de mundo sob tutela de um acontecimento poético de origem iniciática ou sob auspício da noção fatalista de história do Ser, enquanto em *Ser e Tempo*, o processo de abertura de mundo, mesmo em sua ambigüidade, depende em grande medida da atividade do ser-aí ocupado, que ainda não é completamente assimilado por um acontecimento suprapessoal. Paradoxalmente, Habermas aquiesce à idéia de abertura de mundo como eixo de diferenciação da esfera estética, para não

---

<sup>745</sup> Concentrando suas reflexões em Adorno e Wittgenstein, por outro lado, Wellmer distingue três flancos de atuação da “crítica da razão e do seu sujeito”: 1) a crítica psicológica (desmascaramento); 2) a crítica filosófico-psicológico-sociológica da “razão instrumental” e da “lógica da identidade”; e 3) a crítica da razão autotransparente e do seu sujeito constituído pelo sentido [*ihres sinn-konstitutiven Subjekts*], na filosofia da linguagem. Cf. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, op.cit., pp.70ss

se comprometer com o holismo semântico enfático que poderia decorrer dessa concessão.<sup>746</sup> É por isso que Kompridis pode suspeitar que “parece que Habermas inversamente reflete o equívoco de Heidegger de postular uma oposição entre uma capacidade de abertura de mundo e a capacidade para dar razões. (...) Ao fazer essa concessão, Habermas mostra inconsistência em aplicar seu próprio insight sobre a *interação recíproca* entre abertura de mundo e aprendizado intersubjetivo”.<sup>747</sup> A função da abertura de mundo é tão essencial para nosso aprendizado intelectual e moral quanto a capacidade para dar razões.<sup>748</sup> Nesse sentido, não seria exato afirmar que a abertura de mundo é um *outro* da razão, mas sim que ela contém, em si mesma, um potencial racional que, no entanto, só pode ser declarado em toda sua amplitude na interdependência com as demais formas de racionalidade, evidenciando ao mesmo tempo *limites da razão*. Um exemplo claro deste potencial pode ser encontrado na “visão genealógica do teor cognitivo da moral”, que Habermas extrai da tradição judaico-cristã.<sup>749</sup>

Nas sociedades ocidentais profanas, as intuições morais cotidianas ainda estão marcadas pela substância normativa das tradições religiosas por assim dizer decapitadas, declaradas juridicamente como questão privada – sobretudo pelos conteúdos da moral da justiça judaica, do Antigo Testamento, e da ética do amor cristão, do Novo Testamento. Esses elementos são transmitidos por meio dos processos de

<sup>746</sup> Cf. Bertram, G.W. *Die Sprache und das Ganze – Entwurf einer antireduktionistischen Sprachphilosophie*. Göttingen: Velbrück Wissenschaft, 2006 e Bertram, G.W.; Lauer, D.; Liptow, J. e Seel, M. (Eds). *In der Welt der Sprache – Konsequenzen des semantischen Holismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.

<sup>747</sup> Kompridis, *On World Disclosure: Heidegger, Habermas and Dewey*, op.cit., p.39

<sup>748</sup> Ibid., p.39 Kompridis desenvolve esta reflexão, com a sugestão bastante polêmica de uma renovação da teoria crítica da sociedade mediante o conceito heideggeriano de abertura de mundo, em *Critique and Disclosure: critical theory between past and future*. Cambridge: The MIT Press, 2006. Aqui, restringimo-nos à problemática do limite que essa inconsistência de Habermas revela. Para uma discussão aprofundada da interessante obra de Kompridis, cf. Allen, A. “The Power of disclosure”; Schoolman, M. “Situating receptivity: From critique to ‘reflective disclosure’”; Rush, F. “Reason and receptivity in critical theory”; Sinnerbrink, R. “The future of critical theory? Kompridis on world-disclosure critique”; e Kompridis, N. “On *Critique and Disclosure*: A reply to four generous critics”. In: *Philosophy & Social Criticism*, 2011, 37.

<sup>749</sup> Cf. Habermas, J. “Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral”. In: *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, 2ª.ed, pp. 11-64 (Trad. George Sperber e Paulo Astor Soethe. *A Inclusão do Outro*. São Paulo: Loyola, 2002, pp.11-60).

socialização, embora freqüentemente de forma implícita ou sob outras denominações. Uma filosofia moral que se entenda como reconstrução da consciência moral cotidiana coloca-se com isso diante do desafio de examinar até que ponto essa substância pode ser justificada racionalmente.<sup>750</sup>

Mesmo que uma ética centrada na capacidade discursiva para dar razões, num contexto pós-metafísico, negue qualquer privilégio a um ponto de vista divino e preserve a autoridade epistêmica das ciências empíricas, o filósofo não pode se dar por satisfeito com o relativismo dos pontos de vistas racionais e “aprofundará a fenomenologia das respectivas disputas morais para descobrir o que os participantes fazem quando (acreditam) justificar algo moralmente”.<sup>751</sup> Neste caso, quando comparada com o “teor cognitivo” da base de validade ontoteológica e soteriológica de um Deus que não simplesmente obriga à obediência, mas, como sábio criador, dispõe uma legitimação razoável de tudo o que é e, enquanto salvador, justo e bondoso, garante uma sentença apropriada para as histórias de vida, levando em consideração simultaneamente o caráter pecaminoso da natureza humana, “ficam vestígios tanto da falibilidade do espírito humano que descobre, quanto da construtividade do espírito humano que projeta”.<sup>752</sup> Esta reflexão, que já escapa aos domínios do presente trabalho, tem aqui apenas a prerrogativa de mostrar a autocompreensão falibilista de um conceito de razão que entende o potencial racional de determinadas experiências que constituem o mundo, e que não podem ser providas completamente de fundamentos, sem perder este potencial.<sup>753</sup> Mesmo num conceito amplo de razão, como a razão comunicativa, ficam vestígios de uma situação na

---

<sup>750</sup> Ibid., p.17 (Trad. p.16)

<sup>751</sup> Ibid., p.13 (Trad. p.13)

<sup>752</sup> Ibid., p.52 (Trad. p.49)

<sup>753</sup> É neste sentido que deve ser compreendida a sugestão de Gadamer de uma “crítica da crítica” que “indaga a respeito dos direitos de um tal comportamento crítico” sobre determinadas questões. Gadamer, *Verdade e Método*, op.cit., p.83

qual o espírito humano que se autocertifica não pode dispor inteiramente de si mesmo, de modo auto-suficiente.

Em suma, parece-nos que o conceito de abertura de mundo é assumido por Habermas em toda sua importância e em seus desafios, mas somente obstruído em suas implicações radicais, a partir de três principais argumentos. O argumento terminológico, que incide sobre a identificação de abertura de mundo e “verdade”. O argumento da absolutização ou hipostasiação da força de abertura de mundo, que tenderia a obscurecer outras funções da linguagem, principalmente a função de referência. E, por fim, o argumento da autocompreensão normativa de sujeitos capazes de se orientar por razões.<sup>754</sup> Este último argumento, inesperadamente, também tem raízes num acontecimento formador de mundo:

Do ponto de vista da guinada cognitiva do mito ao logos, a metafísica se desloca para junto de todas as imagens do mundo que lá se originaram, incluindo o monoteísmo mosaico. Todas elas permitem tomar o mundo de uma perspectiva transcendente como um todo e diferenciar o fluxo dos fenômenos de suas essências fundamentais. E com a reflexão sobre a posição do indivíduo no mundo nasceu uma nova consciência histórica e da responsabilidade do sujeito que age.<sup>755</sup>

---

<sup>754</sup> No interior desta perspectiva, cabe recordar as reservas de Habermas quanto às implicações políticas, num sentido bem específico, da abertura de mundo. Sobre isso cf. principalmente Habermas, J. “Martin Heidegger – Werk und Weltanschauung” In: *Texte und Kontexte*, op.cit., pp.49-83 (Trad. “Martin Heidegger – Obra e concepção do mundo”. In: *Textos e Contextos*, op.cit., pp.47-77).

<sup>755</sup> Id., “Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defätismus der modernen Vernunft”. In: Wenzel, K. (Ed.) *Die Religionen und die Vernunft*. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes. Freiburg: Herder, 2007, p.50 Já em *Pensamento Pós-metafísico*, Habermas falava num “senso de humanidade”, e escrevia: “eu não creio que nós europeus poderíamos entender seriamente conceitos como moralidade e eticidade, pessoa e individualidade, liberdade e emancipação (...) sem nos apropriarmos da substância do pensamento salvífico de proveniência judeu-cristã.” PPM (23/24 tradução modificada) Em *Entre Naturalismo e Religião*, a autocompreensão normativa de sujeitos capazes de falar e agir aparece com a ainda mais forte conotação antropológica de uma identidade do homem que se move entre os limites de uma hipoteca fatalista da história do Ser e a não menos pesada hipoteca naturalista. Contra os riscos da auto-otimização técnica baseada na ideologia de um futurismo naturalista, Habermas resgata uma série de pressupostos de uma “antropologia fenomenológica” que ele ainda criticava em *Pensamento Pós-metafísico*. Cf. PPM (28/29) Cf. também *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002. (Trad. Karina Jannini. *O Futuro da Natureza Humana: a caminho de uma eugenia liberal?* São Paulo: Martins Fontes, 2004) e ENR (255/276ss).

A interdependência entre o uso discursivo da razão e a abertura de mundo, que ocorre em experiências exemplares, dispõe, de um modo desconhecido para a razão centrada no sujeito, limites e alcances da teoria.<sup>756</sup> Na última seção de *Verdade e Justificação*, denominada “Limites da Filosofia”, Habermas reconstrói mais uma vez, à luz da consciência histórica renovada, o problema da relação entre teoria e prática. Salta à vista, nesta reconstrução de muitos passos, dois movimentos essenciais. Um, efetuado por Hegel, deveria socorrer o normativismo da moral e do direito racional através de realizações inspiradoras da razão na história, isto é, tendências favoráveis às idéias normativas. Mas a filosofia dialética da história conduziu a um conceito idealista, no qual a história estava pré-decida logicamente, estimulando a geração pós-hegeliana a abrir novamente um espaço para a contingência. Marx e Kierkegaard, cada um a seu modo, realizam uma inversão da relação clássica entre teoria e prática. Contudo, Marx compreende a superação da filosofia como realização dela. Habermas valoriza especificamente três objeções dessa transposição da filosofia ao plano prático. Em primeiro lugar, uma determinada consciência falibilista, herdada das ciências, se infiltra na filosofia e solapa as bases metafísicas da história. Além disso, categorias como “classe social” ou “povo” sugerem apenas figuras superdimensionadas da subjetividade, que deveriam ser substituídas por processos *intersubjetivos* de formação da vontade. Por último, o projeto da revolução revela a premissa de um interesse em dominar a história social, na verdade “incontrolável e contingente”, a ser “substituído pelo impulso mais compreensível de libertar-se das repetições compulsivas provocadas por uma história de infortúnios reprimida.”<sup>757</sup>

Embora a tradição marxista seja a grande responsável pela inversão do primado clássico da teoria, a consequência indireta do fracasso de sua tentativa exaltada aponta

---

<sup>756</sup> Cf. Id., *Passado como Futuro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993, pp.95-112

<sup>757</sup> VJ (324/318)

especificamente para uma compreensão adequada da prioridade da práxis. A transposição do pensamento totalizador para a filosofia da natureza e para o direito natural, por exemplo, esbarram num novo tipo de racionalidade metódica que se impõe sobre o conhecimento filosófico.

No século XIX surgem as ciências histórico-hermenêuticas, que refletem as novas contingências e experiências do tempo, numa sociedade de economia que se torna moderna, cada vez mais complexa. A irrupção da consciência histórica fez com que as *dimensões da finitude* ganhassem em termos de força de convicção e se configurassem em oposição a uma razão não situada, idealisticamente endeusada. Assim entra em campo uma *destranscendentalização* dos conceitos tradicionais fundamentais. (...) *A mudança de paradigma da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem* situa-se precisamente nesse contexto. No final de tudo, até o *clássico primado da teoria frente à práxis* não consegue mais resistir às interdependências [*Interdependenzen*], que assumem destaque cada vez maior.<sup>758</sup>

A inserção da teoria em contextos práticos ganha contornos maleáveis com o conceito fenomenológico de mundo da vida, que é introduzido, desde suas origens, na perspectiva de uma crítica da razão.<sup>759</sup> Não obstante, o contextualismo radical mostra-se como o reverso da medalha do logocentrismo hegeliano.<sup>760</sup> Este dilema teve o efeito reverso de estimular Habermas à formulação de um conceito de razão pleno de dissonâncias:

Este efeito de desencorajamento, que se exprime através da elaboração contextualista radical de uma experiência da contingência que é paralisadora, poderia perder, é verdade, seu caráter inelutável, caso fosse possível defender um conceito de razão no quadro de uma teoria da sociedade que fizesse jus ao fenômeno do mundo da vida e que

---

<sup>758</sup> PPM (41/43) Em itálico no original

<sup>759</sup> Cf. Husserl, E. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

<sup>760</sup> PPM (59/60)

permitisse transportar o conceito de “consciência coletiva” – cultivado na filosofia do sujeito e rejeitado pelas sociedades modernas – para as bases de uma teoria da intersubjetividade.<sup>761</sup>

Mas mesmo um conceito amplo de razão, que faça justiça ao mundo da vida, torna-se finalmente presa das interdependências que assumem uma posição cada vez mais relevante contra o primado da teoria. A relação complementar entre abertura semântica do mundo e o uso discursivo da razão constitui, em vez de um movimento rigorosamente dialético, ainda que negativo, fundado na constituição transcendental e na dialética universal/particular, passível de uma reapropriação filosófica, um movimento de interdependência, no qual o agir orientado por razões pode se movimentar como que numa *margem de manobra*, constituída como espaço transcendental aberto pelo sentido lingüisticamente gerado. Como exemplo dessa estrutura complexa de uma margem de manobra – mais afim à metáfora náutica do que às metáforas espaciais da razão – que institui o pensamento de Habermas desde as intuições terapêuticas de *A crise de legitimação no capitalismo tardio* até as investigações hermenêuticas de *A lógica das ciências sociais*, gostaríamos de recordar a interessante reinterpretação do episódio das sereias da *Odisséia* proposta por W. Welsch como “metacrítica da *Dialética do esclarecimento*”.

Como se sabe, Horkheimer e Adorno interpretam que as medidas de Ulisses, quando seu navio se aproxima das sereias, “pressagiam alegoricamente a dialética do esclarecimento”.<sup>762</sup> Como um aparato de domínio e autodomínio, Ulisses amarra-se ao mastro do navio e tapa com cera os ouvidos dos seus companheiros, obrigando-os a remar com todas as forças. A auto-afirmação de Ulisses revela-se, assim, como uma forma de automutilação. E

---

<sup>761</sup> PPM (181/178)

<sup>762</sup> Adorno/Horkheimer, *Dialética do Esclarecimento*, op.cit., p.45



não só isso, mas também mutilação do canto em arte, uma despotencialização de uma experiência plena de intensidade que se transforma no mero prazer da aparência na arte. O pensamento de Ulisses é igualmente hostil à sua própria morte e à sua própria felicidade. Segundo Welsch, se há um exemplo de dialética para o qual os autores querem chamar a atenção, é este aqui. No entanto, caso alguém decidisse seguir a promessa de felicidade das sereias, seguramente isto significaria a sua morte.

As sereias são aves que anunciam a morte. Esta é a face objetiva que se pode ver e avaliar a partir das medidas de Ulisses. Então dificilmente se pode caracterizá-las como simples “mutilação”. Pelo contrário: contra a mais ameaçadora das mutilações, a morte, elas se mostram como medidas de resgate e salvação. (...) Certamente se poderia desejar tudo completamente diferente: que o deleite dos sentidos não estivesse reservado a apenas um participante, mas a todos; que não se precisasse impor nenhuma separação entre deleite dos sentidos e ação; que se pudesse dirigir-se às sereias, entre elas se pudesse felizmente demorar e afinal seguir adiante. Apenas – assim não são as circunstâncias. Assim não são as condições da situação. Assim não é o mundo. Este ponto é decisivo. A partir dele resulta uma crítica à tese fundamental da *Dialética do esclarecimento*. As restrições e separações que se podem ler em Ulisses são na verdade *não uma consequência do tipo de razão*, que Ulisses inicia e pratica, mas estão fundados, de acordo com a narrativa, na *estrutura da realidade*. (...) Mesmo mediante o desenvolvimento de outro tipo de razão não se poderiam alterar esses obstáculos.<sup>763</sup>

Segundo Welsch, Adorno e Horkheimer confundiram causa e efeito. É antes a estrutura da realidade que leva a razão a tomar suas medidas, e não as deficiências supostamente autoproduzidas da razão que alteram a realidade. Esse modo de leitura, contudo, seria forçado a modificar o tom do diagnóstico. “A razão não começa de forma autônoma” e por isso não pode ser responsabilizada em primeira instância pelas dificuldades com as quais

---

<sup>763</sup> Welsch, *Vernunft*, op.cit., p.90 Em itálico no original

tem de lidar. Além disso, seria preciso reconhecer que a razão encarnada por Ulisses de forma nenhuma segue os padrões com os quais Adorno e Horkheimer procuram determinar a razão ocidental.

Essa razão (...) toma como tarefa atingir um máximo de felicidade sob as condições de barreiras objetivas. (...) Ela não está exposta à dialética fatal que esse livro descreve. A razão de Ulisses não é uma razão finalista [*Zielvernunft*] sem compromisso, como os autores a constroem, mas antes – a metáfora náutica seria para levar a sério – um tipo de razão de manobra [*Manövriervernunft*], capaz de atender exatamente à contrapartida da racionalidade finalista, isto é, as pretensões dos sentidos. A razão de Ulisses serve do mesmo modo ao deleite dos sentidos e à volta para casa.<sup>764</sup>

Esta razão, portanto, se posiciona muito mais na diferença das pretensões e é racional na medida em que encontra uma forma inclusiva de lidar com a diferença aparentemente exclusiva. Ela não se coloca pateticamente na ilusão de dominação universal nem se contenta resignadamente com intenções parciais.

Por fim, os limites intransponíveis, como se dão no mito, só podem ser postos por experiências fundadoras, e só poderiam ser transpostos por uma do mesmo tipo, como, por exemplo, a experiência de esperança na redenção.<sup>765</sup> Quanto a isso – no final de seu percurso – Habermas reconhece, nas experiências estéticas, a mesma dificuldade que a filosofia enfrenta diante da fé religiosa: “uma apologia da fé, elaborada com meios filosóficos, não é tarefa da filosofia, que continua agnóstica. No melhor dos casos, ela consegue *projetar um círculo ao redor* [*umkreist*] do núcleo opaco da experiência religiosa quando se põe a refletir sobre as características do discurso religioso e sobre as peculiaridades da fé. Tal núcleo é

---

<sup>764</sup> Ibid., p.91-2

<sup>765</sup> Cf. Gadamer, H-G. “A experiência da morte”. In: *O Caráter Oculto da Saúde*. Petrópolis, Vozes, 2006, p.76ss

inacessível ao pensamento discursivo, o mesmo acontecendo com o núcleo indevassável da contemplação estética, que também pode ser apenas circulado pela reflexão filosófica”.<sup>766</sup> A rigor, portanto, a razão comunicativa, enquanto razão plural, não deveria estar exposta à mesma dialética do esclarecimento que ela critica. Não obstante, ela integra diferentes pretensões na medida do possível, no interior de limites estabelecidos por experiências que a filosofia, afinal, não pode penetrar, mas circunscrever, isto é, projetar um círculo ao redor.

---

<sup>766</sup> ENR (150/162)

## **V. Considerações Finais**

Este trabalho insere-se precisamente no âmbito de uma teoria da racionalidade. Partimos do pressuposto de que está correta a crítica de Habermas a Adorno, segundo a qual a razão que critica a si mesma, além de enredar-se nesta aporia, não pode dizer *em que* consiste a vida deformada e, portanto, merecem toda consideração os esforços por um conceito ampliado de razão. Abriu-se, assim, um flanco duplo de atuação. Em primeiro lugar, a experiência estética aparece como a contrapartida de um conceito de razão centrado no sujeito, isto é, que exige deste conceito a orientação pela verdade, minando-o. Em segundo lugar, a ampliação da razão tornar-se-ia possível a partir de uma lingüistificação da experiência estética. Este duplo movimento seria o resultado de um conceito de razão pós-hegeliano, não enredado em premissas idealistas.

De posse de uma vantagem heurística, dada pelo “problema da estética”, mostramos como a teoria de Habermas esbarra, num primeiro momento, em necessidades interpretativas que vão além de um processo público de formação da vontade. Num passo seguinte, a dificuldade de uma conceituação adequada da validade estética, em consonância com a

discussão sobre a verdade artística, colocou-nos diante do conceito de um “fenômeno de interferência” entre as esferas da validade como um conceito de verdade ligado à ação. Verdade precisaria ser compreendida como um conceito ligado ao mundo da vida, e justificação como um conceito ligado ao discurso. Ambos formam, em conjunto, a concepção não-unitária de um comportamento racional que traz em si as implicações de uma inversão de prioridades no panorama hegeliano das relações entre lógica e filosofia do real, na medida em que a lógica do discurso – embora epistemicamente incontornável – deve ceder prioridade ontológica a uma práxis vital libertária.

Deste modo, torna-se extremamente difícil localizar o núcleo do pensamento de Habermas, que deveria constituir o conceito de uma *razão comunicativa* – que talvez fosse possível distinguir de uma comunicação racional. Por isso havia a necessidade urgente de um “retrato falado”. De um lado, esta concepção de razão apenas com muita dificuldade se livra dos problemas típicos de uma concepção de razão centrada no sujeito, como a possibilidade de uma inversão dialética simples. A não ser que, com o conceito fenomenológico de mundo da vida, se entendam as dissonâncias e os dilemas mais amplos de uma racionalidade que precisa mover-se no interior dos limites de um mundo previamente constituído pela linguagem e, ainda assim, equilibrar pretensões racionais distintas e igualmente legítimas.

A amplitude da experiência com a arte, que possui apenas uma vantagem heurística, mas não uma diferença ontológica, em relação a experiências constitutivas deste tipo, exige pensar a interdependência entre uma abertura semântica e a orientação pela validade, o que coloca em xeque a tese clássica de Weber, segundo a qual as diferenciações da modernidade tornariam obsoletas as visões de mundo. Esta tese, admitida ao longo do percurso intelectual de Habermas, não se sustenta mais. O seu ponto de culminância é, sem dúvida, no contexto

moral-político atual, o problema religioso, mas sua análise pode ser mais bem acompanhada a partir da tentativa de interiorização da experiência estética no conceito ampliado de razão comunicativa, que seria mais amplo justamente em virtude dessa interiorização, afinal experimentada como limite teórico. A crítica à concepção criterial-discursiva da verdade pertence ao mesmo movimento de pensamento que traz à tona a discussão sobre a verdade artística, mas também, em geral, sobre os limites da razão quando deparada com um conceito semântico-pragmático de verdade, além de toda justificação; uma experiência com a qual a arte é sempre candidata a nos confrontar.

Obviamente, a concessão de um a priori de sentido da linguagem já estava em curso na guinada lingüística da filosofia, e bem desenvolvida em Heidegger e no segundo Wittgenstein. Seria, portanto, exagerado dizer que é uma determinada discussão sobre a arte, particularmente a concepção de obra de arte como acontecimento da verdade em Heidegger, o que leva Habermas à revisão de um conceito de verdade como assertibilidade racional em condições ideais, excessivamente epistemizado. O fato transcendental da abertura de mundo envolve muitos eventos: arte, política, sacrifício, pensamento, etc... Por isso, não podemos dirigir a Habermas uma crítica a partir de um ponto de vista estético, no sentido de uma estetização do conceito de verdade. O que podemos e, caso assim julgue o leitor, fizemos, foi mostrar como a experiência da arte não está completa sem esta referência a um ponto além do estético, assim como a discussão sobre a verdade não atinge sua meta imanente sem esta referência a um ponto para além do discurso racional. Por isso, a crítica não pode fornecer completamente seus pressupostos normativos, pois ela parte de um “problema”.

Além disso, as discussões que levam Habermas a uma revisão têm, em todo caso, um aspecto indissociável da discussão sobre a verdade artística, mais em Adorno que em

Heidegger e, em Adorno, a arte reivindica um papel exaustivamente problemático mais que dogmático, como acontecimento da verdade pura e simplesmente. Não gostaríamos aqui, portanto, de nos comprometer com um conceito enfático de verdade associado à arte, até porque, como dissemos, este fenômeno da contingência, que abre o mundo, se dá de muitas formas. Apenas, no interior de um paradigma da consciência, a arte é a que melhor oferece um caminho para abrir a problemática; parafraseando Gadamer, trata-se da “liberação da questão da verdade a partir da experiência da arte”. Por isso, foi formulado um “problema”, que se mostrou suficiente, acreditamos, para explicitar uma crítica a uma determinada concepção de razão, ainda que ampliada. Isto é, não formulamos uma crítica externa a Habermas, a partir de um ponto de vista heideggeriano, mas localizamos, de dentro da teoria de Habermas, a dificuldade de uma conceituação adequada da experiência estética, que *aponta* para a verdade, sem que seja possível dizer, pura e simplesmente, que a arte de fato diz a verdade. Apenas enquanto *experiência* exemplar isto é possível. Mas, de um ponto de vista conceitual, que é o que interessa à filosofia, isto é completamente possível enquanto *problema*, pois a verdade é, e sempre será, um problema legítimo da razão.

## Bibliografia

- Adorno, Theodor W. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- Adorno, Theodor W. *Filosofia da Nova Música*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- Adorno, Theodor W. *Gesammelte Schriften*. Versão digital da edição das obras completas, sob licença da editora Suhrkamp. Berlin: Directmedia, 2003 (Digitale Bibliothek Band 97).
- Adorno, Theodor W. *Teoria Estética*. Lisboa: Edições 70, 2008.
- Adorno/Horkheimer. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- Albert, Hans. “Die dualistische Metaphysik von Jürgen Habermas”. In: *RMM v.0, Perspectives in Moral Science*, 2009.
- Alvarenga, Nilson A. “Verdade, contingência e falibilismo: a teoria discursiva da verdade de J. Habermas à luz das críticas de A. Wellmer”. In: *Síntese*, Belo Horizonte, v.26, n.86, 1999.
- Andersen, Øivind. *Im Garten der Rhetorik: Die Kunst der Rede in der Antike*. Darmstadt: WBG, 2001.
- Apel, Karl-Otto. “Wittgenstein und Heidegger: kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs”. In: McGuinness, B. (Ed.) *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- Apel, Karl-Otto. *Penser avec Habermas contre Habermas*. Paris: Editions de l’Eclat, 1990.
- Apel, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000, 2v.
- Badiou, Alain. *Pequeno Manual de Inestética*. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.
- Barbosa, Ricardo. “Competência estética, consciência moral e linguagem”. In: *Filosofia prática e modernidade*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2003.
- Barbosa, Ricardo. “Experiência estética e racionalidade comunicativa”. In *Comunicação e experiência estética*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.
- Barbosa, Ricardo. “Habermas e a especificidade do estético”. In: *O que nos faz pensar* nº 18, setembro de 2004.
- Barbosa, Ricardo. *Dialética da Reconciliação*. Rio de Janeiro: Uapê, 1996.



- Barnett, Stuart. (Eds.) *Hegel after Derrida*. London & New York: Routledge, 1998.
- Bell, Daniel. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books, 1976.
- Benjamin, Walter. “Sobre el Lenguaje en General y sobre el Lenguaje de los Hombres”. In: *Ensayos Escogidos*. Buenos Aires: Sur, 1967.
- Benjamin, Walter. *Obras escolhidas*. 3v. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- Benjamin, Walter. *Selected Writings*, v.4 (1938-1940), Harvard College, 2003.
- Benjamin, Walter. “La bohemia”. In: *Poesia y Capitalismo: (Iluminaciones II)*. Madrid: Taurus, 1980.
- Bernstein, Jay M. *The Fate of Art: Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1992.
- Bertram, Georg W. *Die Sprache und das Ganze – Entwurf einer antireduktionistischen Sprachphilosophie*. Göttingen: Velbrück Wissenschaft, 2006.
- Bertram, G.W.; Lauer, D.; Liptow, J. e Seel, M. (Eds). *In der Welt der Sprache – Konsequenzen des semantischen Holismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.
- Böhle, F. e Wehrich, M. (Eds.) *Handeln unter Unsicherheit*. Wiesbaden: VS Verlag, 2009.
- Bohman, James. “World Disclosure and Radical Criticism”. In: *Thesis Eleven* 1994, n.37.
- Bohrer, Karl H. *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- Boileau-Despréaux, N. *Arte Poética*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- Brigagão Clóvis; Proença Jr., Domicio (orgs.). *O Brasil e os Novos Conflitos Internacionais*. Rio de Janeiro: Gramma, 2006.
- Brubaker, Rogers. *The Limits of Rationality: an essay on the social and moral thought of Max Weber*. London: George Allen & Unwin, 1984.
- Buck-Morss, Susan. *The Origin of Negative Dialectics*. New York: The Free Press, 1979.
- Bühler, Karl. *Teoría del Lenguaje*. Madrid: Revista de Occidente, 1961.
- Bürger, Peter. *Theory of the Avant-Garde*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Bürger, Peter. *Zur Kritik der idealistischen Ästhetik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- Cândido, Antônio. *Formação da Literatura Brasileira*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975.
- Cassirer, Ernst. *A Filosofia das Formas Simbólicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

- Cassirer, Ernst. *El Problema del Conocimiento: en la filosofía y en la ciencia modernas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1953.
- Cohn, Jonas. “Die Dialektik des Kunstwerkes”. In: *Neukantianismus. Texte der Marburger und der Südwestdeutschen Schule, ihrer Vorläufer und Kritiker*. Stuttgart: Philipp Reclam, 1982.
- Cook, Deborah. *Adorno, Habermas, and the search for a rational society*. London: Routledge, 2004.
- Cooke, Maeve. *Language and Reason, a Study of Habermas’s Pragmatics*. Cambridge & London: The MIT Press, 1994.
- Dallmayr, Fred. *Between Freiburg and Frankfurt: toward a Critical Ontology*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1991.
- Damasio, Antonio. *O Erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- Danto, Arthur. *Após o fim da arte*. São Paulo: Edusp/Odisseus, 2006.
- Darnton, Robert. *Boemia literária e revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- Derrida, Jacques. *Firma, Acontecimento, Contexto*. Comunicación en el Congreso Internacional de Sociedades de Filosofía de lengua francesa (Montreal, 1971). El tema del coloquio era «La comunicación». Trad. C. González Marín. In: *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1998, pp. 347-372.
- Dewey, John. *Art as Experience*. New York: Perigee, 1980.
- Dews, Peter. *The Limits of Disenchantment: Essays on Contemporary European Philosophy*. London: Verso, 1995.
- Dickie, G., Sclafani, R. e Roblin, R. (Eds.) *Aesthetics: A Critical Anthology*. New York: St. Martin’s Press, 1989.
- Diels, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1952.
- Duarte, Rodrigo. “Notas sobre a “carência de fundamentação” na filosofia de Theodor W. Adorno”. In: *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1997.
- Duarte, Rodrigo. *Mímesis e Racionalidade*. São Paulo: Loyola, 1993.
- Dummett, Michael. *Truth and Other Enigmas*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

- Düttmann, Susanne. *Ästhetische Lernprozesse: Annäherungen an atmosphärische Wahrnehmungen von LernRäumen*. Marburg: Tectum, 2000.
- Duvenage, Pieter. *Habermas and Aesthetics: The Limits of Communicative Reason*. Cambridge: Polity, 2003.
- Enzensberger, Hanz Magnus. “As Aporias da Vanguarda”. *Tempo Brasileiro* 26-27, jan-março 1971.
- Everson, Stephen. (Ed.), *Companions to ancient thought 1: Epístemology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Fetzer, John F. “Romantic Irony”. In: *European Romanticism: literary cross-currents, modes, and models*. Michigan: Wayne State University Press, 1990.
- Fey, Gudrun. *Das ethische Dilemma der Rhetorik in der Antike und der Neuzeit*. Stuttgart: Rhetor Verlag, 1990.
- Figueiredo, Virginia. “Nem aqui, nem agora, ainda não”. In: *Theoria Aesthetica: Em comemoração ao centenário de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: Escritos, 2005.
- Foucault, Michel. “Nietzsche, Genealogy, History”. In: *Language, Counter-Memory, Practice – Selected Essays and Interviews*. Ithaca: Cornell University Press, 1977.
- Freud, Sigmund. *O Futuro de uma Ilusão* (1927). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol.XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- Gadamer, Hans-Georg. “Das ontologische Problem des Wertes” (1971). In: *Neuere Philosophie II, Gesammelte Werke B.4*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1987, pp.189-202.
- Gadamer, Hans-Georg. *O Caráter Oculto da Saúde*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- Gadamer, Hans-Georg. *La actualidad de lo bello*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1991.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- Ganty, Etienne. *Penser la modernité: Essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil*. Namur: Presses Universitaires de Namur, 1997.
- Gardner, Howard. *As artes e o desenvolvimento humano*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.
- Gmür, Felix. *Ästhetik bei Wittgenstein – Über Sagen und Zeigen*. München: Karl Alber Verlag, 2000.
- Godard, Jean-Luc. *Notre musique*. [Filme] França/Suíça, 2004.
- Goffman, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- Gomperz, Heinrich. *Sophistik und Rhetorik*. Stuttgart: B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1965.

- Gonçalves, Márcia. *O Belo e o Destino*. São Paulo: Loyola, 2001.
- Goodman, Nelson. *Ways of Worldmaking*. Indianápolis: Hackett, 1985.
- Graña, César. *Bohemian versus Bourgeois: French Society and the French Man of Letters in the Nineteenth Century*. New York: Basic Books, 1964.
- Graña, César e Graña, Marigay (Eds.). *On Bohemia: The Code of the Self-Exiled*. New Jersey: Transaction, 1990.
- Greenberg, Clement. “Pintura modernista”. In: *Clement Greenberg e o Debate Crítico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- Greenberg, Clement. “Vanguarda e Kitsch”. In: *Clement Greenberg e o Debate Crítico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- Greenberg, Clement. “Abstração pós-pictórica”. In: *Clement Greenberg e o Debate Crítico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- Grupillo, Arthur. “A urbanização da província”: Molière e a categoria do ridículo. In: *Artefilosofia*, Ouro Preto, n.3, jul.2007, p.193-200.
- Grupillo, Arthur. “Sobre a idéia regulativa da obra de arte”. In: *Dimensão Estética: Homenagem aos 50 anos de Eros e Civilização*. Belo Horizonte: ABRe – Associação Brasileira de Estética, 2006. [Cdrom]
- Grupillo, Arthur. *O Homem de Gosto e o Egoísta Lógico: o princípio de Kant da comunicabilidade estética à luz de sua teoria do conhecimento*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.
- Habermas, Jürgen. *A lógica das ciências sociais*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- Habermas, Jürgen. “Aspekte der Handlungsrationaltät”. In: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- Habermas, Jürgen. “Die Moderne – ein unvollendetes Projekt”. In: *Philosophisch-politische Aufsätze 1977-1990*. Leipzig: Reclam, 1990. (Trad. Márcio Suzuki. “Modernidade – Um Projeto Inacabado”. In: Arantes, Otilia & Arantes, Paulo. *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas*. São Paulo: Brasiliense, 1992).
- Habermas, Jürgen. “Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defätismus der modernen Vernunft”. In: Wenzel, K. (Ed.) *Die Religionen und die*

- Vernunft*. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes. Freiburg: Herder, 2007.
- Habermas, Jürgen. “Moderne und postmoderne Architektur”. In: *Philosophisch-politische Aufsätze 1977-1990*. Leipzig: Reclam, 1990. (Trad. Carlos Eduardo Jordão. “Arquitetura moderna e pós-moderna”. In: Arantes, Otília & Arantes, Paulo. *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas*. São Paulo: Brasiliense, 1992).
- Habermas, Jürgen. “Wahrheitstheorien (1972)”. In: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- Habermas, Jürgen. “Was heißt Universalpragmatik? (1976)”. In: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. (Trad. Paulo Rodrigues. “O que é pragmática universal? (1976)”. In: *Racionalidade e Comunicação*. Lisboa: Edições 70, 2002).
- Habermas, Jürgen. *Conhecimento e Interesse*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- Habermas, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985. (Trad. Luiz Repa e Rodnei Nascimento. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000).
- Habermas, Jürgen. *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, 2ª.ed. (Trad. George Sperber e Paulo Astor Soethe. *A Inclusão do Outro*. São Paulo: Loyola, 2002).
- Habermas, Jürgen. *Die neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- Habermas, Jürgen. *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002. (Trad. Karina Jannini. *O Futuro da Natureza Humana: a caminho de uma eugenia liberal?* São Paulo: Martins Fontes, 2004).
- Habermas, Jürgen. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. (Trad. Flávio Beno Siebeneichler. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997).
- Habermas, Jürgen. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973. 5ed. (Trad. Vamireh Chacon. *A crise de legitimação no capitalismo tardio*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980).
- Habermas, Jürgen. *Les Cahiers de Philosophie*, 3, Hiver 1986-1987.

- Habermas, Jürgen. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983. (Trad. Guido Antônio de Almeida. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989).
- Habermas, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, (Trad. Flávio Beno Siebeneichler. *Pensamento Pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990).
- Habermas, Jürgen. *Passado como Futuro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- Habermas, Jürgen. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 1975.
- Habermas, Jürgen. “Questions and Counterquestions (1985)”. In: *On the Pragmatics of Communication*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1998.
- Habermas, Jürgen. *Sociologia*. Organização, seleção e tradução de Bárbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ática, 1980.
- Habermas, Jürgen. *Technik und Wissenschaft als >Ideologie<*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 10. Auf., 1979. (Trad. Artur Morão. *Técnica e Ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1997).
- Habermas, Jürgen. *Texte und Kontexte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2.Auf., 1992. (Trad. Sandra Lippert Vieira. *Textos e Contextos*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001).
- Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, 2v. (Trad. Manuel Jiménez Redondo. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 2003).
- Habermas, Jürgen. *Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.
- Habermas, Jürgen. *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- Habermas, Jürgen. *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999. (Trad. Milton Camargo Mota. *Verdade e Justificação*. São Paulo: Loyola, 2004).
- Habermas, Jürgen. *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976. (Trad. Carlos Nelson Coutinho. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983).
- Habermas, Jürgen. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005. (Trad. Flávio Beno Siebeneichler. *Entre Naturalismo e Religião*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007).

- Hegel, Georg W.F. *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Solar, 1982.
- Hegel, Georg W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- Hegel, Georg W.F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Lisboa: Martins Fontes, 1976.
- Hegel, Georg W.F. *Vorlesungen über die Ästhetik I*. In: *Werke*, B.13. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- Heidegger, Martin. “Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)”. In: *Gesamtausgabe* B.65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- Heidegger, Martin. “Der Satz der Identität”. In: *Gesamtausgabe* B.11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.
- Heidegger, Martin. “Der Ursprung des Kunstwerks”. In: *Gesamtausgabe* Bd. 5. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. (Trad. Maria José Campos. *A Origem da Obra de Arte*. *Kriterion. Revista de Filosofia*. Belo Horizonte: Fafich, 1992, n.86; Trad. Laura de Borba Moosburger. “*A Origem da Obra de Arte de Martin Heidegger*”: *Tradução, Comentário e Notas*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007).
- Heidegger, Martin. “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”. In: *Gesamtausgabe* Bd.11, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. (Trad. Ernildo Stein. “A Constituição Onto-Teo-Lógica da Metafísica”. In: *Heidegger*. São Paulo: Nova Cultural, 1996).
- Heidegger, Martin. “Die Zeit des Weltbildes (1938)”. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 5. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- Heidegger, Martin. “Einführung in die Metaphysik”. In: *Gesamtausgabe* Bd. 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- Heidegger, Martin. “Kant und das Problem der Metaphysik”. In: *Gesamtausgabe* B.3. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.
- Heidegger, Martin. “Nachwort zu »Was ist Metaphysik?«”. In: *Gesamtausgabe* Bd. 9. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, (Trad. Ernildo Stein: “Que é Metafísica? Posfácio (1943)”. In: *Heidegger*. São Paulo: Nova Cultural, 1996).
- Heidegger, Martin. “Vier Seminare”. In: *Gesamtausgabe* Bd.15, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

- Heidegger, Martin. “Vom Wesen der Wahrheit”. In: *Gesamtausgabe* Bd. 9. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. (Trad. Ernildo Stein. “Sobre a Essência da Verdade”. In: *Heidegger*. São Paulo: Nova Cultural, 1996).
- Heidegger, Martin. “Vom Wesen des Grundes”. In: *Gesamtausgabe* Bd. 9. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. (Trad. Ernildo Stein. “Sobre a Essência do Fundamento”. In: *Heidegger*. São Paulo: Nova Cultural, 1996).
- Heidegger, Martin. *Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- Heidegger, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche I*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967. (Trad. Márcia de Sá Cavalcante. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1999).
- Herrmann, Friedrich W.v. *Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung „Der Ursprung des Kunstwerks“*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980.
- Hess-Lüttich, Ernst W.B. *Kommunikation als ästhetisches Problem*. Tübingen: Narr, 1984.
- Honneth, Axel. “Communication and reconciliation: Habermas’ critique of Adorno”. In: *The Frankfurt School: critical assessments*. v.6. London: Routledge, 1994.
- Honneth, Axel. “Dissonanzen der kommunikativen Vernunft: Albrecht Wellmer und die Kritische Theorie”. In: *Pathologien der Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.
- Honneth, Axel. “Teoria Crítica”. In: Giddens, A; Turner, J. (Eds.) *Teoria Social Hoje*. São Paulo: Unesp, 1999. pp.503-552.
- Honneth, Axel. *A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo*. Civitas, Porto Alegre, v.9, n.3, set-dez. 2009, p.345-368
- Honneth, Axel. *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. (Trad. Luiz Repa. *Luta por Reconhecimento*. São Paulo: Editora 34, 2009).
- Honneth, Axel. *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.



- Honneth, Axel. *Redistribution or Recognition: a political-philosophical Exchange*/Nancy Fraser and Axel Honneth. London: Verso, 2003.
- Horkheimer, Max. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Gesammelte Schriften Bd. 6, Frankfurt am Main, 1991. (Trad. *Eclipse da Razão*. Rio de Janeiro: Labor, 1976).
- Husserl, Edmund. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.
- Ingram, David. "Completing the Project of Enlightenment: Habermas on Aesthetic Rationality". In: *The Aesthetics of the Critical Theorists. Studies on Benjamin, Adorno, Marcuse, and Habermas*. New York: The Edwin Mellen Press, 1990.
- Ingram, David. *Habermas e a dialética da razão*. Brasília: EdUnB, 1993.
- Jauß, Hans R. "Der literarische Prozess des Modernismus von Rousseau bis Adorno". In: *Adorno-Konferenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- Jauß, Hans R. *Aesthetic experience and literary hermeneutics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- Jay, Martin. "Habermas y el modernismo". In: *Habermas y la Modernidad*. Madrid: Cátedra, 1991.
- Joas, Hans. "Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus". In: Axel Honneth/Hans Joas (Eds.): *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- Joas, Hans. *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- Joas, Hans. *Die Kreativität des Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- Kant, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- Kapp, Silke. *Non Satis Est: excessos e teorias estéticas no esclarecimento*. Porto Alegre: Escritos, 2004.
- Knapp, Markus. *Glauben und Wissen bei Jürgen Habermas: Religion in einer "postsäkularen" Gesellschaft*. In: *Stimmen der Zeit* 226 (2008), pp. 270-280.
- Kohlberg, Lawrence. *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes: drei Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- Kompridis, Nikolas. *Critique and Disclosure: critical theory between past and future*. Cambridge: The MIT Press, 2006.

- Kompridis, Nikolas. "On World Disclosure: Heidegger, Habermas and Dewey". In: *Thesis Eleven* 1994, n.37.
- Lafont, Cristina. "El problema de la apertura lingüística del mundo en la filosofía hermenéutica y analítica". In: *El futuro de la filosofía*. México: Universidad Iberoamericana, 2004.
- Lafont, Cristina. *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*. Cambridge: The MIT Press, 1999.
- Lafont, Cristina. *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- Lenk, Hans. "Grußwort zum XIX. Deutschen Kongreß für Philosophie". In: *Grenzen und Grenzüberschreitungen. XIX. Deutschen Kongreß für Philosophie*. Berlin: Akademie Verlag, 2004.
- Leshner, James H. "Xenophanes Scepticism". In: *Phronesis* 23, 1978, p.1-21.
- Lorenz, Kuno. "El concepto dialógico de verdad". In: *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid: Tecnos, 1997.
- Löwy, Michael. *A filosofia da história de Walter Benjamin*. Estudos Avançados, v.16, n° 45, São Paulo Mai/Ago 2002.
- Luhmann, Niklas. "A obra de arte e a auto-reprodução da arte". In: Olinto, Heidrun Krieger. *Histórias de literatura: as novas teorias alemãs*. São Paulo: Ática, 1996.
- Luhmann, Niklas. "Die Ausdifferenzierung der Religion". In: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenschaft der modernen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, v.3.
- Luhmann, Niklas. *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- Luhmann, Niklas. *El arte de la sociedad*. México: Herder, 2005.
- Lyotard, Jean. "Notizen über die Bedeutung von "post-"" In: *Postmoderne für Kinder*. Wien: Passagen, 1987.
- Majetschak, Stephan. "Jürgen Habermas und Jean-François Lyotard über Moderne und Postmoderne. Anmerkungen zu einer gescheiterten Debatte aus kunsttheoretischer Sicht". In: *Europäische Romane der Postmoderne*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2004.
- Marcuse, Herbert. *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press, 1969.
- Marcuse, Herbert. *Contra-revolução e revolta*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

- Marcuse, Herbert. *Cultura e Sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- Marcuse, Herbert. *The Aesthetic Dimension: toward a critique of marxist aesthetics*. Boston: Beacon Press, 1978.
- McCarthy, Thomas. "Reflections on Rationalization in *The Theory of Communicative Action*". In: *Habermas and Modernity*. Cambridge: The MIT Press, 1985.
- McCarthy, Thomas. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge: The MIT Press, 1978.
- Menke, Christoph. *Kraft: Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.
- Menke-Eggers, Christoph. *Die Souveränität der Kunst*. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida. Frankfurt am Main: Athenäum, 1988.
- Merleau-Ponty, Maurice. *O olho e o espírito*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- Mollenhauer, Klaus. "Die ästhetische Dimension der Bildung". In: *Zeitschrift für Pädagogik*, Heft 4, 1990, pp.481-494.
- Mörchen, Hermann. *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1981.
- Nascimento, Amós. *Rationalität, Ästhetik und Gemeinschaft: Ästhetische Rationalität und die Herausforderung des Postmodernen Poststrukturalismus für die Diskursphilosophie*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Uni-Frankfurt, Frankfurt am Main, 2002.
- Niesen, P. e Herborth, B. (orgs). *Anarchie der kommunikativen Freiheit*. Jürgen Habermas und die Theorie der internationalen Politik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.
- Nunes, Benedito. *Hermenêutica e Poesia*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.
- Nunes, Benedito. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1992.
- Ollig, Hans-Ludwig. *Der Neukantianismus*. Stuttgart: J.B. Metzler, 1979.
- Pádua, Ligia. A "Topologia do Ser" – Lugar, Espaço e Linguagem no Pensamento de Martin Heidegger. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.
- Paetzel, Ulrich. *Kunst und Kulturindustrie bei Adorno und Habermas*. Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag, 2001.

- Panofsky, Erwin. *Idea: contribuição à história do conceito da antiga teoria da arte*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- Pascher, Manfred. *Einführung in den Neukantianismus*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1997.
- Perelman Ch., Tyteca L. *Tratado da Argumentação – a nova retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- Piaget, Jean. “L’Education Artistique et la Psychologie de L’Enfant”. In: *Art et éducation: Recueil d’essais*. Paris: Unesco, 1954.
- Piaget, Jean. *A construção do real na criança*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.
- Piaget, Jean. *A epistemologia genética, Sabedoria e ilusões da filosofia, Problemas de psicologia genética*. 2a. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- Pippin, Robert. *The Persistence of Subjectivity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Platão. *Fedro*. Lisboa: Verbo, 1973.
- Pöggeler, Otto. “Heideggers Topologie des Seins”. In: *Philosophie und Politik bei Heidegger*. Freiburg/München: Alber, 1974.
- Pöggeler, Otto. *Der Denkweg Martin Heideggers*. Tübingen: Neske, 1963.
- Prado Jr., Bento. “Auto-Reflexão ou Interpretação sem Sujeito? Habermas Intérprete de Freud”. *Discurso*. São Paulo, n. 14, 1983, p. 49-66.
- Rentsch, Thomas. *Heidegger und Wittgenstein*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2003.
- Rorty, Richard. *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- Rorty, Richard. *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Rorty, Richard. “Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache”. In: McGuinness, B. (Ed.) *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- Rosenfeld, Michel. “Overcoming Interpretation through Dialogue: A Critique of Habermas’s Proceduralist Conception of Justice”. In: *Just Interpretations: law between ethics and politics*. California: University of California Press, 1998.
- Roth, Gerhard. *Das Gehirn und seine Wirklichkeit: Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

- Safatle, Vladimir. “Grande Hotel Abgrund”. In: *O que nos faz pensar*. n°22, novembro de 2007.
- Safatle, Vladimir. *A Paixão do Negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Unesp, 2006.
- Safatle, Vladimir. *Cinismo e Falência da Crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- Safranki, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000.
- Schlegel, Friedrich. *Gespräche über die Poesie*. Stuttgart: Metzler, 1968.
- Schnädelbach, Herbert. “Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno”. In: *Adorno-Konferenz: 1983*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- Schnädelbach, Herbert. “Transformation der kritischen Theorie”. In: *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas’ »Theorie des kommunikativen Handelns«*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- Schnädelbach, Herbert. *Philosophie in Deutschland 1831-1933*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- Schürmann, Reiner. *Le principe d’anarchie: Heidegger et la question de l’agir*. Paris: Éditions du Seuil, 1982.
- Seel, Martin. “Die zwei Bedeutung >kommunikativer< Rationalität. Bemerkungen zu Habermas’ Kritik der pluralen Vernunft”. In: *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas’ »Theorie des kommunikativen Handelns«*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- Seel, Martin. “On Rightness and Truth: Reflections on the Concept of World Disclosure”. In: *Thesis Eleven* 1994, n.37.
- Seel, Martin. *Aesthetics of Appearing*. Stanford: Stanford University Press, 2005.
- Seel, Martin. *Die Kunst der Entzweiung: Zum Begriff der ästhetischen Rationalität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- Seel, Martin. *Ethisch-ästhetische Studien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- Seel, Martin. *Sich bestimmen lassen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.
- Sellars, Wilfrid. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- Siebeneichler, Flávio B. *Razão Comunicativa e Emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.

- Silva, Eduardo. “Mimesis e forma: a crítica de Habermas a Adorno (e uma resposta)”. In: *Theoria Aesthetica: Em comemoração ao centenário de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: Escritos, 2005.
- Silva, Eduardo. *Filosofia e arte em Theodor W. Adorno: a categoria de constelação*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.
- Simmel, Georg. *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. Trad. J. Pérez Bances. Madrid: Revista de Occidente, 1926.
- Taylor, Charles. “Lichtung oder Lebensform. Parallelen zwischen Wittgenstein und Heidegger”. In: McGuinness, B. (Ed.) *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- Taylor, Charles. “Theories of Meaning”. In: *Human Agency and Language: Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Teubner, Gunther. “Juridificação – Noções, características, limites, soluções”. In: *Revista de Direito e Economia*, XIV, 1988.
- Toulmin, Stephen. *Os Usos do Argumento*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- Tracy, David. “Theology, Critical Social Theory, and the Public Realm”. In: Browning, D.S. e Schüssler-Fiorenza, F. (Eds.) *Habermas, Modernity, and Public Theology*. New York: Crossroad, 1992.
- Tugendhat, Ernst. *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- Weitz, Morris. “The Role of Theory in Aesthetics”. In: Neil e Ridley (eds.) *The Philosophy of Art: Readings Ancient and Modern*. New York: McGraw Hill, 1995.
- Wellmer, Albrecht. “Die sprachanalytische Wende der kritischen Theorie”. In: Jaeggi, U; Honneth, A. (Eds.) *Theorien des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- Wellmer, Albrecht. *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.
- Wellmer, Albrecht. *Ethik und Dialog*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- Wellmer, Albrecht. *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

- Wellmer, Albrecht. "Ludwig Wittgenstein. Über die Schwierigkeiten einer Rezeption seiner Philosophie und ihre Stellung zur Philosophie Adornos". In: McGuinness, B. (Ed.) *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- Wellmer, Albrecht. *Versuch über Musik und Sprache*. München: Carl Hanser Verlag, 2009.
- Wellmer, Albrecht. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- Welsch, Wolfgang. *Ästhetisches Denken*. Stuttgart: Reclam, 1993.
- Welsch, Wolfgang. *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- Werckmeister, Otto K. "Walter Benjamin's angel of history, or the transfiguration of the revolutionary into the historian". In: *Walter Benjamin: critical evaluations in cultural theory, v.II (Modernity)*. New York: Routledge, 2005.
- Werle, Marco A. *Poesia e Pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: Unesp, 2005.
- Williams, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
- Wittgenstein, Ludwig. *Estética, Psicologia e Religião*. São Paulo: Cultrix, 1970.
- Wittgenstein, Ludwig. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus – Logisch-philosophische Abhandlung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1963.
- Wittgenstein, Ludwig. *Über Gewissheit – On Certainty*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.
- Zimmer, R; Morgenstern, M. (Eds.) *Gespräche mit Hans Albert*. Berlin: LIT Verlag, 2011.